
儒藏

精華編一一二册
經部四書類





精華編

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一一二/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京:北京大學出版社,2014.5

ISBN 978-7-301-11830-6

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 063448 號

書　　名:**儒藏**(精華編一一二)
著作責任者:北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責 任 編 輯:沈瑩瑩
標 準 書 號:ISBN 978-7-301-11830-6/B·0516
出 版 發 行:北京大學出版社
地　　址:北京市海淀區成府路 205 號　100871
網　　址:http://www.pup.cn　新浪官方微博:@北京大學出版社
電 子 信 箱:dianjiwenhua@163.com
電　　話:郵購部 62752015　發行部 62750672　編輯部 62756694
出版部 62754962
印 刷 者:北京中科印刷有限公司
經 銷 者:新華書店
787 毫米×1092 毫米　16 開本　33.5 印張　470 千字
2014 年 5 月第 1 版　2014 年 5 月第 1 次印刷
定　　價:500.00 元

教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目

「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃

國家社會科學基金重大項目

北京大學「九八五工程」重點項目

《儒藏》精華編第一二二册

首席總編纂　季羡林
項目首席專家　湯一介
總　編　纂　湯一介　龐　朴　孫欽善　安平秋（按年齡排序）
本册主編　陳　静　李存山

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》經史子集四部分類法分類，大類、小類基本參照《中國叢書綜録》和《中國古籍善本書目》，於個別處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目録，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學者用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定内容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字内容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以内的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點説明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要内容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一一二册

經部　四書類

四書總義之屬

四書纂疏

〔南宋〕趙順孫 撰
陳 静 校點

目録

校點說明

《四書纂疏》二十六卷，南宋趙順孫撰。趙順孫（一二一四—一二七六）字和仲，號格庵，縉雲（今浙江縉雲縣）人。八歲能頌說九經，嘉定十五年（一二二二）賜童子出身。真德秀見而奇之，多有稱譽。淳祐十年（一二五〇）賜進士出身，除秘書省正字。咸淳改元（一二六五），爲秘書郎兼崇政殿說書。後忤賈似道，出知平江府兼淮浙發運使。復召陞吏部尚書，進同知樞密院事兼參知政事。景炎元年（一二七六）卒，年六十有三。元黄溍《格庵先生趙公阡表》稱趙順孫「位二府，法宜有謚於太常，有傳於國史。而公之殁也，兩宫北上九浹旬矣」。趙順孫喪於宋元代變之際，非惟於史無傳，且有變節之譏，亦大不幸矣。

趙順孫好學博敏，著述頗豐，《四書纂疏》之外，還有《近思録精義》若干卷，《孝宗繫年録》若干卷，《中興名臣言行録》若干卷，《文集》若干卷以及奏議若干，並藏於家。惟《四書纂疏》行於世。

趙順孫學宗朱子，其父趙雷，師事朱子門人滕璘，順孫得家學之傳，爲朱子三傳弟子。終身用力於四書，溯求考亭之原委，自謂：「朱子四書注釋，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也。因編取朱子諸書及門人講解有可發明注意者，悉彙注下，以便觀省，名曰《纂疏》。」《纂疏》備引朱子之説以翼《章句》、《集注》，所旁引者，主要有黄榦、輔廣、陳淳、陳孔碩、蔡淵、蔡沈、葉味道、胡泳、陳植、潘柄、黄士毅、真德秀、蔡模凡十三家，皆爲朱子之學者，基本上不旁涉。洪天錫序稱：「格庵趙公復取文公口授及門人高弟退而私淑與《集註》相發者，纂而疏之，間以所聞附於其後，使讀之者如侍考亭師友之側。所問非一人，所答非一日，一開卷盡得之，博哉書乎！」應俊序稱：「朱子有功於四書，格庵又有功於朱子矣。」朱子學之漸成規模，《四書纂疏》及順孫前輩真德秀之《四書集編》，功不可没。

《四書纂疏》影響甚大，《趙公阡表》稱「四方學者，家有其書」，明初鄭真亦謂：「趙公上承朱子之傳，所著《四書纂疏》，天下咸所傳誦。」清初，納蘭成德編刊《通志堂經解》，盡納其師徐乾學所藏宋元舊本，《四書纂疏》屬焉。乾隆帝則納此書爲「欽定御鑒」之書。

《纂疏》乃漸次成書。牟子才《中庸纂疏序》稱：「予既爲趙君序《大學章句疏》矣，趙君又疏《中庸章句》。」此序作於寶祐四年（一二五六），則《大學纂疏》之成書當在此前（牟子才《大學章句疏序》已佚）。應俊序又稱：「格庵趙公始作纂疏，搜輯一門師友之言，字字研覈」，「《論》、《孟》成，會縉雲令王君既濟已刊《中庸》、《大學》，遂併列於學官。」則《論語纂疏》、《孟子纂疏》之成書，又在《中庸纂疏》之後矣。究竟何時匯刊而稱《四書纂疏》，已於史無考。《宋史·藝文志》載録，只有「趙順孫《中庸纂疏》三卷」，而元延祐《四明志》卷十三已著録《四書纂疏》二十一册矣。明《文淵閣書目》卷一天字號第一櫥載：《四書纂疏》，一部二十册。後來書録，或載爲二十六卷，或載爲二十七卷、二十八卷，蓋分卷不同矣。

《四書纂疏》現存最早版本，爲《通志堂經解》本，初刻於康熙十九年（一六八〇），後有乾隆五十年（一七八五）補刊本、同治十二年（一八七三）粵東書局重刊本。此本二十六卷，《通志堂經解目録》引何焯之説，稱其所據版本爲「汲古宋本」。另有《四庫全書》本，《總目提要》稱「内府藏本」，二十六卷。館臣進呈提要則稱「二十八卷」，實則《中庸纂疏》分爲三卷，總二十八卷。摛藻堂《四庫全書薈要》所録《四書纂疏》，書前提要稱「二十七卷」，實則二十八卷。

此次校點整理，以通志堂康熙十九年初刻本爲底本，以上海古籍出版社影印文淵閣《四庫全書》本爲校本（簡稱「四庫本」）。摛藻堂《四庫全書薈要》所録《四書纂疏》經館臣精校，可資校正底本和校本之訛（簡稱「四庫薈要本」）。某些文義難通之處，則以文淵閣《四庫全書》本相關典籍，如《二程全書》、《朱子語類》等加以校訂。凡於底本有所改變，均出校記

説明并注明根據。底本原無目録，現依正文編製目録，列於書前，以便讀者檢閲。

校點者　陳　静

趙氏四書纂疏序

格菴趙氏《四書纂疏》共二十六卷。前有清源洪天錫序，而陵陽牟子才又分序之。其書一以朱子爲歸，不雜異論。於《大學》、《中庸》，先之以《章句》，次以《或問》，閒以所聞附其後，又以《語録》暨諸儒發明大義者注其下。於《論語》、《孟子》，則一本《集注》而采《或問》、《集義》、《詳説》、《語録》所載分注焉。

昔朱子之爲《章句》也，《大學》則宗程子，會衆説而折其中；《中庸》則以己意分之，復取石子重《集解》删其繁，名以《輯略》。其爲《集注》也，取二程、張、范、二吕、謝、游、楊、侯、尹十一家之説，輯爲《要義》，更名之曰《精義》，載更《集義》；又本注疏參説，又會諸家之言爲《訓蒙口義》，更名之曰《詳説》，然後約其精粹爲《集注》。而於《集注》、《章句》之外，記其所辨論取舍之意，别爲《或問》。若是其嚴密也。朱子自言「《集注》如稱上稱來無異，不高不低」，又言「添減一字不得」。然學者非由《集義》、《詳説》、《或問》、《語録》以觀其全，無由審《章句》、《集注》之精粹，則是書之有功於朱子多矣。

今學宫所頒《四書大全》，蓋即倪仲弘之《輯釋》，而是編之流傳者少，乃較而刊行之，俾相爲表裏云。康熙丁巳納蘭成德容若序。

四書纂疏序

或問尹和静讀《易傳》之法，和静曰：「體用一源，顯微無間。」李延平聞之曰：「此語固好，然學者須理會六十四卦、三百六十四爻皆有歸着，方可及此。」二先生豈異旨哉？言各有當也。蓋學不可以徒博，亦不可以徑約。徒博則雜，徑約則孤。此約禮必先之以博文，而詳説乃所以反約也。

文公朱子之於《論》、《孟》，既成《集義》，又作《詳説》；既約其精者爲《集註》，又疏其所以去取之意爲《或問》。其後《集註》删改日以精密，而《或問》遂不復修。文公自謂「《集註》乃《集義》之精髓，一字秤輕等重，不可增減」。讀《論》、《孟》者，取足是書焉可也。

格菴趙公復取文公口授及門人高弟退而私淑與《集註》相發者纂而疏之，間以所聞附於其後，使讀之者如侍考亭師友之側。所問非一人，所答非一日，一開卷盡得之，博哉書乎！然非約之外有所謂博也。人莫不飲食也，知味者鮮。文公一生精力多在此書，一章之旨，一字之義，或數年更易而後定，或終夜思索而未安，學者以易心讀之，豈能得聖賢之意哉？如援先儒與諸家之説，有隨文直解，不以先後爲高下者；有二説俱通，終以前説爲正者；有二説相須，其義始備，不可分先後者。設非親聞，未易意逆，此纂疏所以有功於後學也。

僕晚未聞道，加以衰聵廢學，公不鄙辱教，且命之曰序以幸子。竊惟《論》、《孟》二

書，文公凡幾序矣。僕於《要義》，而得「熟讀深思、優游涵泳」之説；於《訓蒙》，而得「本末精粗，無敢偏廢」之説；又於《集義》，而得「操存涵養，體驗充廣」之説，終身受持，猶懼不莵，何敢復措一辭！抑文公曾有言曰：「《大學》一書，有正經，有註解，有或問。看來看去，不用或問，只註解足矣。久之，不用註解，只正經足矣。又久之，自有一部《大學》在吾胸中，正經亦不用矣。」此文公喫緊教人處也。僕於《集註纂疏》亦云。清源洪天錫序。

四書纂疏序

子朱子《四書註釋》，其意精密，其語簡嚴，渾然猶經也。順孫舊讀數百過，茫若望洋。因徧取子朱子諸書及諸高第講解有可發明註意者，悉彙于下，以便觀省。閒亦以鄙見一二附焉，因名曰《纂疏》。顧子朱子之奥，順孫何足以知之，架屋下之屋，强陪於穎達、公彦後，祇不韙爾。遇大方之家，則斯疏也當在所削。後學趙順孫書。

四書纂疏引用總目

晦庵先生《易本義》《啟蒙》《詩集解》《太極解》《通書解》《西銘解》《文集》《語録》《論語通釋》《孟子講義》

三山黄氏榦，直卿。《諸經講義》《文集》《語録》

慶源輔氏廣，漢卿。《論語答問》《孟子答問》

臨漳陳氏淳，安卿。《大學口義》《中庸口義》《字義》《文集》《語録》

三山陳氏孔碩，膚仲。《大學講義》《中庸講義》《易傳》《中庸通旨》

建安蔡氏淵，伯静。《中庸思問》《大學思問》《化原問辨》《性情幾要》

建安蔡氏沈，仲默。《書傳》

栝蒼葉氏味道，知道。《講義》《文集》

南康胡氏泳，伯量。《論語衍説》

永嘉陳氏埴，器之。《經説》《木鍾集》

三山潘氏柄，講之。《講説》

莆田黄氏士毅，子洪。《講義》

建安真氏德秀，景元。《大學衍義》《讀書記》《文集》

建安蔡氏模，仲覺。《大學演説》《論語集疏》《孟子集疏》《講義》

《纂疏》所載二黄氏、三陳氏，惟勉齋、北溪不書郡，餘以郡書。若三蔡氏，則一門之言，更不别異。

讀大學章句綱領

後學趙順孫纂録

看《大學》，且逐章理會。須先讀本文念得，次將《章句》來解本文，又將《或問》來參《章句》。須逐一令記得，反覆尋究，待他浹洽。既逐段曉得，却將來統看温尋過。《朱子語録》

《大學》一書，有正經，有解，有《或問》。看來看去，不用《或問》，只看注解便了。久之，又只看正經便了。又久之，自有一部《大學》在我胸中，而正經亦不用矣。然不用某許多工夫，亦看某底不出；不用聖賢許多工夫，亦看聖賢底不出。《語録》

伊川舊日教人先看《大學》，那時未解説，而今有注解。覺大段分曉了，只在子細去看。《語録》○陳氏曰：「《大學章句》已示學者一定之準，只直案他見成底熟，就裏面看意思滋味，便見得無窮義理出焉。」

一日教看《大學》。曰：「我平生精力盡在此書，先須通此，方可讀他書。」《語録》○又曰：「某一生只看得這文字透，見得前賢所未到處。」○黄氏曰：「朱子《大學》修改甚多，三四十年，日夜用工，不肯輕下，皆有深意寓乎其間。」○陳氏曰：「朱子一生精力在是，至屬纊而後絶筆，爲義極精。」

《大學》解本文未詳者，於《或問》中則詳之。《語録》○陳氏曰：「《大學》約其旨於《章句》，已的確真切，而詳其義於《或問》，又明實敷暢。《章句》中太簡而或未喻，則易枯，必於《或問》詳之。《或問》中太博而或未貫，則易泛，必於《章句》約之。」

《或問》未要看，俟有疑處，方可去看。

《語録》〇又曰：「某作《或問》，恐人有疑，所以設此，要他通曉。而今學者未有疑，却反被這箇生出疑。」〇又曰：「《大學章句》次序得皆明白易曉，不必《或問》，但致知格物與誠意較難理會，不得不明辨之耳。」

大學章句序

後學趙順孫纂疏

《大學》之書，古之大學所以教人之法也。《朱子語録》曰：「《大學》之教，所以教人先要理會得箇道理。」蓋自天降生民，則既莫不與之以仁、義、禮、智之性矣。《朱子文集》曰：「天之生物，各付一性。性非有物，只是一箇道理之在我者耳。仁則是箇溫和慈愛底道理，義則是箇斷制裁割底道理，禮則是箇恭敬撙節底道理，智則是箇分別是非底道理。凡此四者，具於人心，乃是性之本體。」然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。《語録》曰：「天地間只是一箇道理，性便是理。人之所以有善有惡，只緣氣質之稟各有清濁。」○又曰：「氣出於天，理亦出於天，性是這箇理，氣則已屬於形象。性之善只一般，氣便有不齊處。」○問：「既與之以仁、義、禮、智之性，又有氣質之稟？」曰：「氣是那初稟底，質是成這模樣了底，只一箇陰陽五行之氣衮在天地中，精英者爲人，查滓者爲物，精英之中又精英者爲聖爲賢，精英之中查滓者爲愚爲不肖。」○問：「氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？」曰：「非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之。若在蔀屋之下有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，故自蔽塞。」○陳氏曰：「流行乎一身之間者，是氣；凝定成形者，是質。」一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以爲億兆之君師，使之治而教之，以復其性。《語録》曰：「主宰底驀忽生得箇人，恁地聰明，便是要他作之君，作之師。書中多是説聰明，蓋不是聰明底人，則一箇説白，一箇説黑，如何遏伏得他。」○問：「何處見得天命處？」曰：「此也如何知得？只是纔生得一箇恁底人，定是爲億兆之君師，便是天命之也。他既有許多氣魄才德，決不但已，必統御億兆之衆，人亦自是歸他。如三代已前，聖人都是如此，及至孔子方不然。雖不爲帝王，然也閑他不得，也做出許多事來，以教天下後世，是亦天命也。」○又曰：「秦漢以來，講學不明，世之人君間有因其才質之美做

得功業，然無人能知明德、新民之事，君道間有得其一二，而師道則絶無矣。」此伏羲、神農、黄帝、堯、舜所以繼天立極，《語録》曰：「天只生得許多人物，與你許多道理，然天却自做不得，所以必得聖人爲脩道立教，以教化百姓。蓋天做不得底，却須聖人爲他做，此繼天立極也。」而司徒之職、典樂之官所由設也。《語録》曰：「古者教法：禮、樂、射、御、書、數，不可闕一。就中樂之教尤親切，夔教胄子只用樂，大司徒之職也是用樂，蓋是教人朝夕從事於此物，束得心長在這上面。蓋爲樂有節奏，學他底急也不得，慢也不得，久之都换了他情性。」

三代之隆，其法寖備，然後王宫、國都以及閭巷，莫不有學。人生八歲，則自王公以下至於庶人之子弟，皆入小學，陳氏曰：「初間未知智愚，皆當教之。」而教之以洒埽、應對、進退之節，《語録》曰：「古人初學，只是教他洒埽、應對、進退而已，未便説到天理處。」禮、樂、射、御、書、數之文；《語録》曰：「古人如禮、樂、射、御、書、數，大綱都從小學中學了，大來都不費力。」○又曰：「今則無所用乎御，如禮、樂、射、書、數，也是合當理會底，皆是切用。」○問：「書莫只是字法否？」曰：「此類有數法：如日月字是象其形也，江河字是諧其聲也，考老字是假其類也。如此數法，若理會得，則天下之字皆可通矣。」○愚考之《内則》「成童學射御」，注謂「年十五以上」。以理推之，射、御非幼年之所能，小學先教其儀式爾。及其十有五年，則自天子之元子、衆子，以至公、卿、大夫、元士之適子，與凡民之俊秀，皆入大學，陳氏曰：「到十五年，則智愚可見矣，故入大學。須有别：天子之元子，當有天下之責；衆子當建國爲侯；公、卿、大夫、元士之適子，當有家之責，故皆在所教。庶人則唯俊秀者乃得與，以其亦將任之以位也。」而教之以窮理、正心、脩己、治人之道，此又學校之教、大小之節所以分也。《語録》曰：「小學者，學其事。大學者，學其小學所學之事之所以。」○又曰：「只是一箇事，小學是學事親、學事長。大學便就上面講究委曲，其所以事親是如何，事長是如何。」○又曰：「小學只是教他依此規矩做去，大學是發明此事理。」○又曰：「古人小學教之以事，便自養得他心不覺自存了。到得漸長，漸更歷通達事物，將無所不能。」○又曰：「古者小學已自是聖賢

坯樸子，但未有聖賢許多知見，及其長也，令入大學，使之格物、致知，長許多知見。」○又曰：「古人於小學，存養已自熟了，根基已深厚了，到大學只就上點化出些精彩。」○又曰：「如小學，前面許多恰似勉强使人爲之，又須是恁地勉强，到大學工夫，方知箇天理當然之則。」

夫以學校之設，其廣如此，教之之術，其次第節目之詳又如此，而其所以爲教，則又皆本之人君躬行心得之餘，不待求之民生日用彝倫之外，是以當世之人無不學。其學焉者，無不有以知其性分之所固有，職分之所當爲，而各俛焉以盡其力。《語録》曰：「俛字是刺着頭只管做將去底意思。」此古昔盛時所以治隆於上，俗美於下，而非後世之所能及也。

及周之衰，賢聖之君不作，學校之政不脩，教化陵夷，風俗頹敗，時則有若孔子之聖，而不得君師之位以行其政教，於是獨取先王之法，誦而傳之以詔後世。若《曲禮》、《少儀》、《内則》、《弟子職》諸篇，固小學之支流餘裔，三山陳氏曰：「觀其所記，皆弟子事父兄、童子事先生之禮，其條目品節甚悉，則知其爲小學之書明矣。」而此篇者，則因小學之成功，以著大學之明法，外有以極其規模之大，而内有以盡其節目之詳者也。《語録》曰：「明德、新民，便是節目。止於至善，便是規模之大。」○又曰：「須先識得外面一箇規模如此大了，而内做工夫以實之。所謂規模之大，凡人爲學，便當以明明德、新民、止於至善及明明德於天下爲事，不成只要獨善其身便了？須是志於天下，所以《大學》第二句便說『在新民』。」三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作爲傳義，以發其意。及孟子没而其傳泯焉，則其書雖存，而知者鮮矣！

自是以來，俗儒記誦詞章之習，其功倍於小學而無用；《文集》曰：「自聖學不傳，爲士者不知學之有本，而所以求於書，不越乎記誦訓詁文詞之間。是以

天下之書愈多而理愈昧，學者之事愈勤而心愈放，詞章愈麗、議論愈高，而其德業事功之實，愈無以逮乎古人。」異端虛無寂滅之教，其高過於大學而無實。《語録》曰：「吾儒更着讀書，逐一就事物上理會道理，他便都掃了，只恁地空空寂寂，恁地便道理都了，若將些子事付之，便都没奈何。」其他權謀術數，一切以就功名之説，與夫百家衆技之流，所以惑世誣民、充塞仁義者，又紛然雜出乎其間。《文集》曰：「秦漢以來，隨世以就功名者，未必自其本而推之。是以天理不明而人欲熾，道學不傳而異端起，人狹其私智以馳騖於一世。」使其君子不幸而不得聞大道之要，其小人不幸而不得蒙至治之澤，晦盲否塞，反覆沈痼，以及五季之衰，而壞亂極矣！

天運循環，無往不復。宋德隆盛，治教休明。於是河南程氏兩夫子出，而有以接乎孟氏之傳。實始尊信此篇而表章之，既又爲之次其簡編，發其歸趣，然後古者大學教人之法、聖經賢傳之指，粲然復明於世。雖以熹之不敏，亦幸私淑而與有聞焉。顧其爲書猶頗放失，是以忘其固陋，采而輯之，間亦竊附己意，補其闕略，以俟後之君子。極知僭踰，無所逃罪，然於國家化民成俗之意、學者脩己治人之方，則未必無小補云。淳熙己酉二月甲子，新安朱熹序。

大　学

大，舊音泰，今讀如字。

朱子章句　後學趙順孫纂疏

子程子曰：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。」於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，《語録》曰：「《大學》一書，如一部行程曆相似，皆有節次。今人看了，須是行去，今日行得到何處，明日行得到何處，方可漸到那田地。」而《論》、《孟》次之。《語録》曰：「《大學》、《語》、《孟》，最是聖賢爲人切要處。然《語》、《孟》却是隨事答問，難見要領，惟《大學》一書，是曾子述孔子説古人爲學之大方，而門人又傳述以明其旨，體統都具。玩味此書，知得古人爲學所鄉，却讀《語》、《孟》，便易入，後面工夫雖多，而大體已立矣。」學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。

程子曰：「親，當作新。」〇大學者，大人之學也。蔡氏曰：「大人之學者，兼齒德而言也。」明，明之也。葉氏曰：「上一箇明字，謂用意去明此明德，故曰明之也。」〇蔡氏曰：「明之者，猶言澡雪揩磨也。」明德者，人之所得乎天，《語録》曰：「明德是我得之於天而方寸中光明底物。」〇陳氏曰：「是得乎天之理。」而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。《語録》曰：「虛靈自是心之本體，非我所能虛也。耳目之視聽所以視聽者，即其心也，豈有形象？然有耳目以視聽之，則猶有形象也。若心之虛靈，何嘗有物？」〇又曰：「虛靈不昧，便是心。此理具足於中，無少欠闕，便是性。隨感而動，便是情。」〇又曰：「禪家但以虛靈不昧者爲性，而無具衆理以下之事。」〇黄氏曰：「虛靈不昧，明也。具衆理，應萬事，德也。具衆理者，德之體，未發者也。應萬事者，德之用，已發者也。而所以應萬事者，即其具衆理者之所爲也。以其所以爲德者皆虛靈而不昧，

故謂之明德也。」○陳氏曰：「人生得天地之理，又得天地之氣，理與氣合，所以虚靈。然虚靈二字，只見得氣，未見得理，到得不昧處，便見得理。虚靈以氣言，不昧以理言。」○又曰：「只虚靈不昧四字説明德，意已足矣。更説具衆理、應萬事，包體用在其中，又却實而不爲虚。其言的確渾圓，無可破綻處。」○蔡氏曰：「虚靈謂知覺，不昧謂純瑩昭著也。知覺者，物格知至也；純瑩昭著者，意誠心正而可以齊家、治國、平天下也。德即理也，具衆理者，德之體；應萬事者，德之用。用固不離乎體也。」但爲氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏。《語録》曰：「氣稟所拘，多只通得一路，或厚於此而薄於彼，或通於彼而塞於此。有人能盡通天下利害而不識義理，或工於百工技藝而不解讀書，或只知孝於親而薄於他人，便是有所通、有所蔽。是他性中只通得一路，故於他處皆礙。」○又曰：「物欲所亂，如目之於色，耳之於聲，口之於味，鼻之於臭，四肢之於安佚，所以不明。」○蔡氏曰：「上天以此而均賦乎人，但人之始生，氣以成形，而氣不無清濁、厚薄、强弱之殊，此所謂氣稟所拘也。及人之既生，感物而動，則耳目口鼻四肢不能無欲，此所謂物欲所蔽也。氣稟拘之，物欲蔽之，則人之所得於天之本明者，於是乎有時而昏矣。」然其本體之明，則有未嘗息者。《語録》曰：「此是本領，不可不如此説破。」○又曰：「本是至明物事，終是遮不得。」○蔡氏曰：「雖昏蔽之極，而其本體之明終不可得而泯没，必有時而發露，此所謂未嘗息也。」故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。《語録》曰：「明德未嘗息，時時發見於日用之間。如見非義而羞惡，見孺子入井而惻隱，見尊賢而恭敬，見善事而歎慕，皆明德之發見也。如此推之極多。」○又曰：「人之明德，未嘗不明。雖其昏蔽之極，而其善端之發終不可絶，但當於其所發之端而接續光明之，則其全體可以常明。且如人知己德之不明而欲明之，只這知其不明而欲明之者，便是明德，就這裏便明將去。」○又曰：「明明德是明此德，只見一點明，便於此明去。正如人醉醒，初間少醒，至於大醒，亦只是一醒。學者貴復其初。至於已到地位，則不着箇復字。」○黄氏曰：「明德者，一體一用，無時而不明也。因其所發，特言人雖昏憒，忽有醒時，初不分體用。」○又曰：「平旦之氣，好惡與人相近，固是發處。處事接物而行其所當

然，讀書玩理而喜其所可法，皆是發處。因其發而遂明之，則若火然泉達，有不可禦者。發者自發而不加明之之功，則雖有萌蘖之生，牛羊又從而牧之矣。明之如何？曰玩繹思索以盡吾格物致知之功，戒謹恐懼以致吾誠意正心脩身之實，如此而後能明之，以復其初也。」○蔡氏曰：「學者當因其發端之明而遂明之，使超然不爲氣稟物欲所累，而有以全其本體之明，此所謂復其初也。」新者，革其舊之謂也。言既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之污也。《語録》曰：「新是對舊染之污而言。新與舊，非是去外面討來，昨日之舊乃是今日之新。」○又曰：「既是明得此理，須當推以及人，使各明其德。」止者，必至於是而不遷之意。《語録》曰：「未至其地則求其至，既至其地則不當遷動而之他。」○又曰：「未到此便住，不可謂止；到得此而不能守，亦不可言止。」○蔡氏曰：「是者，指至善而言。」至善，則事理當然之極也。蔡氏曰：「凡事理皆有當然之則。其當然者，善也，其極則至善也。不至於當然，不足以爲善；不至於當然之極，不足以爲至善。至者，極也。至善，猶言至極之理也。」言明明德、新民，皆當止於至善之地而不遷。《語録》曰：「止於至善，是包在明明德、在新民。己也要止於至善，人也要止於至善。蓋天下只是一箇道理，在他雖不能，在我之所以望他者，則不可不如是也。」○又曰：「明德、新民二者，皆要至於極處。明德不是只略略底明得便了，新民不是只略略底新得便休，須是要至於至極處。」蓋必其有以盡夫天理之極，而無一豪人欲之私也。蔡氏曰：「經言至善，雖若近指事物當然之理，而明德、新民，推其至極之理，是即天命之性，而道之大原大本固已涵蓄該貫於其中。《章句》釋至善，既曰『事理當然之極』，又曰『盡其天理之極』，則所謂事理當然之極者，即物物各具一太極也；所謂天理之極者，即萬物統體一太極也。」此三者，大學之綱領也。黄氏曰：「明明德、新民、止至善，此八字已括盡一篇之意。」

或問：「大學之道，吾子以爲大人之學，何也？」曰：「此對小子之學言之也。」

《文集》曰：「古之爲教者，有小子之學，有大人之學。小子之學：洒掃、應對、進退之節，詩、書、禮、樂、射、御、書、數之文是也。大人之學：窮理、脩身、齊家、治國、平天下之道是也。」曰：「敢問其爲小子之學何也？」曰：「愚於序文已略陳之，而古法之宜於今者，亦既輯而爲書矣。學者不可以不之考也。」《語録》曰：「後生小子且看小學之書，那箇是做人底樣子。」○陳氏曰：「朱子小學書綱領甚好，最切於日用，雖至大學之成，亦不外是。」曰：「吾聞君子務其遠者大者，小人務其近者小者，今子方將語人以大學之道，而又欲其考乎小學之書，何也？」曰：「學之大小，固有不同，然其爲道則一而已。是以方其幼也，不習之於小學，則無以收其放心，養其德性，而爲大學之基本。《語録》曰：「問：『放心者，或心起邪思，意有妄念，耳聽邪言，目觀亂色，口談不道之言，至於手足動之不以禮，皆是放也。收者便於邪思妄念處截斷不續，至於耳目言動皆然，此乃謂之收。既能收此放心，德性自然養得。不是收放心之外，又養箇德性也。』曰：『然。』」○真氏曰：「德性謂得之于天者，仁、義、禮、智、信是也。收放心、養德性，雖云二事，其實一事。蓋德性在人，本皆全備，緣放縱其心，不知操存，是致賊害其性，若能收其放心，即是養其德性，非有二事也。」及其長也，不進之於大學，則無以察夫義理，措諸事業，而收小學之成功。《文集》曰：「古人由小學而進於大學，其於洒掃、應對、進退之間，持守堅定，涵養純熟，固已久矣。大學之序，特因小學已成之功。」是則學之大小所以不同，特以少長所習之異宜，而有高下、淺深、先後、緩急之殊。《文集》曰：「小學之事，知之淺而行之小者也。大學之道，知之深而行之大者也。」非若古今之辨，義利之分，判然如薰蕕、冰炭之相反而不可以相入也。今使幼學之士，必先有以自盡乎洒掃、應對、進退之間，禮、樂、射、御、書、

數之習，俟其既長，而後進乎明德、新民，以止於至善。是乃次第之當然，又何爲而不可哉！」《文集》曰：「古人之學，固以致知格物爲先，然其始也必養之於小學，則亦洒掃、應對、進退之節，禮、樂、射、御、書、數之習而已，是皆酬酢講量之事也。大抵聖賢開示後學，進學門庭，先後次序，極爲明備。」曰：「幼學之士，以子之言而得循序漸進，以免於躐等陵節之病，則誠幸矣。若其年之既長而不及乎此者，欲反從事於小學，則恐其不免於扞格不勝、勤苦難成之患，欲直從事於大學，則又恐其失序無本，而不能以自達也。則如之何？」曰：「是其歲月之已逝者，則固不可得而復追矣。若其功夫之次第條目，則豈遂不可得而復補耶？蓋吾聞之，敬之一字，聖學所以成始而成終者也。《文集》曰：「敬字真是學問始終，日用親切之妙。」爲小學者不由乎此，固無以涵養本原，而謹夫洒掃、應對、進退之節，與夫六藝之教。爲大學者不由乎此，亦無以開發聰明，進德脩業，而致夫明德新民之功也。《語録》曰：「敬已是包得小學，是徹上徹下工夫。」○又曰：「古人自少小時，便做了敬工夫。故方其洒掃時，加帚之禮。至於學詩、學樂、學舞、學絃誦，皆要專一。且如學射時，心若不在，何以能中？學御時心若不在，何以使得他馬？書、數皆然。」○又曰：「今人不曾做得小學工夫，一旦學大學，是以無下手處。今且當自持敬始，使端的純一靜專，然後能致知格物。」是以程子發明格物之道，而必以是爲説焉。不幸過時而後學者，誠能用力於此，以進乎大而不害兼補乎其小，則其所以進者，將不患於無本而不能以自達矣。《語録》曰：「問：『《大學》首云明德，却不曾説主敬，莫是已具於小學否？』曰：『然。自小學不傳，伊川却是帶補一敬字。』」○又曰：「小學

而今都蹉過了，不能更轉去做得，只據而今地頭便劄住，立定脚跟做去。栽種後來根株，補填前日欠闕。如二十歲覺悟，便從二十歲立定脚跟做去，如三十歲覺悟，便從三十歲立定脚跟做去，便年八九十歲覺悟，亦當據現定劄住，硬寨做出。」○陳氏曰：「程子説一箇主敬工夫，可以補小學之闕。蓋主敬工夫可以收放心而立大本，大本既立，然後大學工夫循次序而進，無往不通。大抵立敬之功貫始終、一動静、合内外，小學大學，皆不可無。」其或摧頹已甚，而不足以有所兼，則其所以固其肌膚之會、筋骸之束，而養其良知良能之本者，亦可以得之於此而不患其失之於前也。顧以七年之病，而求三年之艾，非百倍其功，不足以致之。若徒歸咎於既往，而所以補之於後者又不能以自力，則吾見其扞格勤苦日有甚焉，而身心顛倒，眩瞀迷惑，終無以爲致知力行之地矣，況欲有以及乎天下國家也哉！」《語録》曰：「失時而後學，必着如此趲補得許多欠闕處。人一能之，己百之；人十能之，己千之。若不如是，悠悠度日，一日不做得一日工夫，如何要補填前面？」曰：「然則所謂敬者，又若何而用力耶？」曰：「程子於此，嘗以主一無適言之矣。《語録》曰：「主一只是心專一，不以他念亂之。無適只是不走作。」○又曰：「了這一事，又做一事。今人一事未了，又要做一事，心下千頭萬緒。」○又曰：「主一又是敬字注解。要之，事無小無大，常令自家精神思慮盡在此。遇事時如此，無事時也如此。」○又曰：「且如這事當治不治，當爲不爲，便不是主一了。若主一時，坐則心坐，行則心行，身在這裏，心亦在這裏。」○問：「主一工夫兼動静否？」曰：「若動時收斂心神在一事上，不胡亂思想，便是主一。」○問：「作事時多不能主一。」曰：「只是心不定。人亦須是定其心，這箇須是習，須涵養本原，則自然別。」○或疑主一則滯，滯則不能周流無窮。曰：「所謂主一者，何嘗滯於一事？不主一，則方理會此事，而心留於彼，這却是滯。」又問：「以大綱言之，有一人焉，方應此事未畢，復有一事至，

則當何如？」曰：「也須是做這一件了，又理會一件，亦無雜然而應之理。但甚不得已，則權其輕重可也。」○陳氏曰：「主一是心只在此，所主惟一，不二不三。無適是心只在此，亦不之東，亦不之西，亦不之南，亦不之北。然主一即是無適，只展轉相解釋。要分明非於主一之外，又別有無適之功也。」**嘗以整齊嚴肅言之矣。**《語録》曰：「整齊嚴肅，是切至工夫說與人。」○問：「主一無適與整齊嚴肅不同否？」曰：「如何有兩樣？只是箇敬。若語言不同，自是那時就那事說。」○陳氏曰：「整齊嚴肅，敬之容。如坐傾側，衣冠落魄，便是不敬。」○又曰：「須是整齊嚴肅，烏有外慢而中不放者。」**至其門人謝氏之說，則又有所謂常惺惺法者焉。**《語録》曰：「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是敬。整齊嚴肅固是敬，然心昏昧，燭理不明，雖强把捉，豈得爲敬？」○又曰：「今人將敬來別做一事，所以有厭倦，爲思慮引去。敬只是自家一箇心常惺惺底不昧，將來別做一事，又豈可指擎跽曲拳，塊然在此而後爲敬。」○又曰：「今人心聳然在此，尚無惰慢之氣，況心常能惺惺者乎？故心常惺惺，自無客慮。」○問：「佛氏亦有此語？」曰：「其喚醒此心則同，而其爲道則異。吾儒喚醒此心，欲他照管許多道理。佛氏則空喚醒在此，無所作爲，其異處在此。」○陳氏曰：「是就心地上做工夫處。蓋心常醒在這裏，便常惺惺，恁地活。若不在，便死了。心纔在這裏，則萬理便森然於其中。」**尹氏之說則又有所謂其心收斂，不容一物者焉。**《語録》曰：「這心都不着一物，便收斂緊密，都無些子空罅。若這事思量未了，又走做那邊去，心便成兩路。」○又曰：「心主這一事，不爲他事攙亂，便是不容一物也。」**觀是數說，足以見其用力之方矣。**」《語録》曰：「程子、謝、尹說敬處，譬如此屋，四方皆入得，若從一方入到這裏，則那三方入處都在這裏了。」○問：「諸説有内外之分否？」曰：「不必分内外，都只一般，只認行着都是敬。」○黄氏曰：「且將自家身心去體察，見得如何是主一無適，如何是整齊嚴肅，如何是常惺惺，如何是其心收斂不容一物。是四者皆以有所畏而然。朱子晚年言敬字之義，惟畏字近之，其意精矣。」○真氏曰：「持敬之道，合三先生之言而用力焉，

然後内外交相養之功始備。」曰：「敬之所以爲學之始者然矣，其所以爲學之終也，柰何？」曰：「敬者，一心之主宰，而萬事之本根也。陳氏曰：「心之爲物，虚靈知覺，所以爲一身之主宰也。身無此爲之主宰，則四肢百骸皆無所管攝矣。然所以爲心者，又當由我有以主宰之，我若何而主宰之乎？所謂敬者是又一心之主宰也。」知其所以用力之方，則知小學之不能無賴於此以爲始，知小學之賴此以始，則夫大學之不能無賴乎此以爲終者，可以一以貫之而無疑矣。蓋此心既立，由是格物致知，以盡事物之理，則所謂『尊德性而道問學』；由是誠意正心，以脩其身，則所謂『先立其大者而小者不能奪』；由是齊家治國以及乎天下，則所謂『脩己以安百姓，篤恭而天下平』。是皆未始一日而離乎敬也。《語録》曰：「敬不是閉眼默坐便爲敬，當格物時便敬以格之，當誠意時便敬以誠之，以至正心脩身，以後節節常要惺覺執持，令此心常在，方是能持敬。」○又曰：「敬字是徹頭徹尾工夫，自格物致知，至治國平天下，皆不外此。」然則敬之一字，豈非聖學始終之要也哉！」《語録》曰：「敬之一字，乃聖學始終之要。未知者非敬無以知，已知者非敬無以守。」

○曰：「然則此篇所謂『在明明德、在新民、在止於至善』者，亦可得而聞其説之詳乎？」曰：「天道流行，發育萬物，《語録》曰：「問：『發育是理發育之否？』曰：『有這理便有這氣流行發育，理無形體。』」其所以爲造化者，陰陽五行而已。《語録》曰：「總而言之只是陰陽，分而言之有五。」○黄氏曰：「天道是理，陰陽五行是氣。合而言之，氣即是理，一陰一陽之謂道也。分而言之，理自爲理，氣自爲氣，形而上下是也。」○又曰：「未有五行，只得唤做陰陽，既有五行，則陰陽在五行之中矣。」而所謂陰陽五行者，又必有是理而後有是氣。《文

集》曰：「天地之間，有理有氣。理也者，形而上之道也，生物之本也。氣也者，形而下之器也，生物之具也。」○《語録》曰：「此本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須説先有是理。然理又非別爲一物，即存乎是氣之中，無是氣則是理亦無掛搭處，氣則爲金木水火，理則爲仁義禮智。」○又曰：「理未嘗離乎氣，然豈無先後？理無形，氣便粗，有查滓。」○黄氏曰：「理氣無先後。謂有是理方有是氣亦可，謂有是氣則具是理亦可，其實不可以先後言。但捨氣則理無安頓處，故有是氣則具是理。理無迹而氣有形，理無際而氣有限，理一本而氣萬殊，故言理者常先乎氣。深思之，則無不通也。」○蔡氏曰：「先有理後有氣者，形而上爲道、形而下爲器之謂也。有則俱有者，道即器之謂也。蓋不分先後，則理氣不明；不合理氣，則判爲二物。如性之與情，未發已發，自有先後，固不可道性情同時也。然情之本實具於性，非先有此性，而後別生一情，是有此性即有此情也。須著如此兩説。」**及其生物，則又必因是氣之聚而後有是形。**黄氏曰：「氣虚而形實。虚者聚，而後實者成，如人氣噓呵而能成水也。」**故人物之生必得是理，然後有以爲健順、仁義、禮智之性。**《文集》曰：「未分五性時，只謂之健順。及分而言之，則健爲仁、禮，順爲智、義。」○《語録》曰：「此承上文陰陽五行而言。健，陽也；順，陰也；四者，五行也。分而言之，仁、禮屬陽，義、智屬陰。」○又曰：「健是稟得那陽之氣，順是稟得那陰之氣，五常是稟得五行之理。人物皆稟得健順五常之性，如草木直底硬底，是稟得那剛底；軟底弱底，是稟得那順底。」**必得是氣，然後有以爲魂魄、五藏、百骸之身。**陳氏曰：「人始於氣，感則得魂爲先，既而體凝焉，則魄次之。魂主乎動，所以行乎此身之中，隨所貫而無不生也。魄主乎静，所以實乎此身之中，隨所注而無不定也。故自著者而言之，則口鼻靈於呼吸而不息者，魂也；耳目精於視聽而不散者，魄也。統而言之，則所以貫乎耳目視聽之間，使之常靈而不匱者，亦魂也。❶至於四肢之靈於舉履，五臟六腑之靈於傳送，凡氣之所貫，常發越而有生意者，皆魂也。所以注乎

❶「魂」，原作「魄」，今據《北溪大全集》卷十二改。下「魂」字同。

口鼻呼吸之間，使之常精而不爽者，亦魄也。至於四肢之精於舉履，五臟六腑之精於傳送，凡體之所注，各凝實而有定理者，皆魄也。」周子所謂『無極之真，二五之精，妙合而凝』者，正謂是也。《太極圖解》曰：「真以理言，無妄之謂也。精以氣言，不二之名也。」○《語録》曰：「無極是理，二五是氣，無極之理便是性。性爲之主，而二氣五行經緯錯綜於其間也，凝只是此氣結聚自然生物，若不如此結聚，亦何由造化得萬物出來。」然以其理而言之，則萬物一原，固無人物貴賤之殊。以其氣而言之，則得其正且通者爲人，得其偏且塞者爲物，是以或貴或賤而不能齊也。《語録》曰：「以理言之則無不全，以氣言之則不能無偏。」○又曰：「二氣五行交感萬變，故人物之生有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生。自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞。物得其偏，故是理塞而無所知。且如人頭圓象天，足方象地，平生端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸横生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者不過只通得一路，人則無不知，無不能。」彼賤而爲物者，既梏於形氣之偏塞，而無以充其本體之全矣。《語録》曰：「惟其所受之氣只有許多，故其理亦只有許多，如犬馬，他這形氣如此，故只會得如此事。」唯人之生，乃得其氣之正且通者，而其性爲最貴，故其方寸之間虚靈洞徹，萬理咸備。陳氏曰：「此八字，只是再詳虚靈不昧而具萬理之義。」○又曰：「虚靈洞徹，蓋理與氣合而有此妙用爾，非可專指氣。如心恙底人，只有其氣存，何故？昏迷顛錯，無此虚靈洞徹底意耶。」蓋其所以異於禽獸者，正在於此。《語録》曰：「人物之所以異，只是争這些子，若更不能存得，則與禽獸無以異矣。」而其所以可爲堯、舜，而能參天地以贊化育者，亦不外焉。《語録》曰：「初言人之所以異於禽獸者，至下須是見己之所以參化育者。」是則所謂明德者也。愚謂：此人之所以獨謂之明德而

物不得與者也。然其通也，或不能無清濁之異，其正也，或不能無美惡之殊。《語録》曰：「天地之氣有清有濁，若值得晦暗昏濁底氣，這便不好了。」○又曰：「人雖皆是天地之正氣，但衮來衮去，便有昏明厚薄之異。蓋氣是有形之物，纔是有形之物，便自有美惡也。」○黄氏曰：「美惡是有生之初便分了，非以性言，是以氣言。譬如玉之與石，則美惡固分，而玉之中又有美惡分焉。」○或疑通如何有濁？正如何有惡？愚謂通塞偏正，蓋判人物之大分而言，其清濁美惡，又就人中分别。**故其所賦之質，清者智而濁者愚，美者賢而惡者不肖，又有不能同者。**《文集》曰：「問：『智愚賢不肖是所稟之氣有清濁美惡之不同也，不歸於所稟而歸於所賦，何耶？』曰：『賦猶俗語云分俵均敷之意。』」○《語録》曰：「問：『世間有人聰明通曉，❶是稟其氣之清者矣，然却所謂過差，或流而爲小人之歸者。又有爲人賢而不甚聰明通曉，何也？』曰：『《或問》中所謂又有智愚賢不肖之殊是也。蓋其所賦之質，便有此四樣。聰明曉事者，❷智也；而或不賢，便是稟賦中欠了清和温恭之德。又有人極温和而不甚曉事，便是賢而不智。爲學便是要克化，教此等氣質令恰好耳。』」**必其上智大賢之資，乃能全其本體而無少不明，其有不及乎此，則其所謂明德者，已不能無蔽而失其全矣。**《語録》曰：「上知，生知之資，是氣清明純粹而無一豪昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯、舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，❸又有所蔽，須是痛加工夫。」**況乎又以氣質有蔽之心，接乎事物無窮之變，則其目之欲色，耳之欲聲，口之欲味，鼻之欲臭，四肢之欲安佚，所以害乎其德者，又豈可勝言也哉！**真氏曰：「既有知識，與外物接，耳目鼻口之私欲一勝，則本心爲其所奪，遂流於不

❶「聰」，原誤作「總」，據《朱子語類》卷十七并參據下文改。

❷「事」，原誤作「了」，據《朱子語類》卷十七改。

❸「偏」，原誤作「備」，據《朱子語類》卷四改。

善。」二者相因，反覆深固，是以此德之明，日益昏昧，而此心之靈，其所知者不過情欲利害之私而已。是則雖曰有人之形，而實何以遠於禽獸。雖曰可以爲堯、舜而參天地，而亦不能有以自充矣。然而本明之體，得之於天，終有不可得而昧者，是以雖其昏蔽之極，而介然之頃一有覺焉，則即此空隙之中，而其本體已洞然矣。《語録》曰：「這些覺如擊石之火，只是些子，纔引着便可以燎原。若必欲等大覺了，方去格物致知，如何等得這般時節？那箇覺是物格知至了，大徹悟到恁地時，事都了。若是介然之覺，一日之間，其發也無時無數，只要人識認得，操持充養將去。」○又曰：「便是物欲昏蔽之極，也無時不醒覺。只是醒覺了自放過去，不曾存得耳。」是以聖人施教，既已養之於小學之中，而後開之以大學之道。其必先之以格物、致知之説者，所以使之即其所養之中，而因其所發以啓其明之之端也。繼之以誠意、正心、脩身之目者，則又所以使之因其已明之端而反之於身，以致其明之之實也。《語録》曰：「如格物、致知、誠意、正心、脩身五者，皆明明德之事。格物，致知，便是要知得分明；誠意、正心、脩身，便是要行得分明。」夫既有以啓其明之之端，而又有以致其明之之實，則吾之所得於天而未嘗不明者，豈不超然無有氣質物欲之累，而復得其本體之全哉！是則所謂『明明德』者，而非有所作爲於性分之外也。《語録》曰：「性分是以理言之，此理聖愚賢否皆同。」然其所謂明德者，又人人之所同得，而非有我之得私也。《語録》曰：「此箇道理人人有之，不是自家可專獨之物。」向也俱爲物欲之所蔽，則其賢愚之分固無以大相遠者。今吾既幸有以自

明矣，則視彼衆人之同得乎此而不能自明者，方且甘心迷惑没溺於卑污苟賤之中而不自知也，豈不爲之惻然而思有以救之哉！故必推吾之所自明者以及之。葉氏曰：「己德既明，視他人之悖理傷道者，未嘗不惻然于中，又必以我之既明，開彼之未明。」始於齊家，中於治國，而終及於平天下。問：「齊家、治國、平天下中，所以新之之道，是只自明其明德而人自觀感爲善耶？或亦須有施爲，如禮樂刑政之類？」陳氏曰：「二者皆不可偏廢。」使彼有是明德而不能自明者，亦皆有以自明而去其舊染之污焉，是則所謂『新民』者，而亦非有所付畀增益之也。陳氏曰：「新與舊對，明者暗，則舊矣。今爲之開導誘掖，使之改過遷善，去其舊染之污，又成一箇新底，然亦不過復明其本然之德爾。」然德之在己而當明，與其在民而當新者，則又皆非人力之所爲，而吾之所以明而新之者，又非可以私意苟且而爲也。《語録》曰：「苟且如何得會到極處。」是其所以得之於天而見於日用之間者，固已莫不各有本然一定之則。真氏曰：「則者，法則也。天下之理，皆天實爲之，莫不有一定之法，非人力所可增損，故曰則。」程子所謂以其義理精微之極，有不可得而名者，故姑以至善目之。《語録》曰：「這是他見得十分極至。」○陳氏曰：「所謂姑以至善目之者，所以極形容其精微爾，非謂精微之不爲善，而借此以形容之也。」而傳所謂君之仁、臣之敬、子之孝、父之慈、與人交之信，乃其目之大者也。陳氏曰：「自其大者言之，如仁、敬、慈、孝，即君臣、父子所當止之處。自其小者言之，如足容重、手容恭，重與恭即手足所當止之處。視思明、聽思聰，聰與明亦視聽所當止之處。」衆人之心固莫不有是，而或不能知，學者雖或知之，而亦鮮能必至

於是而不去，此爲大學之教者，所以慮其理雖粗復而有不純，已雖粗克而有不盡，且將無以盡夫脩己治人之道，故必指是而言，以爲明德、新民之標的也。欲明德而新民者，誠能求必至是，而不容其少有過不及之差焉，則其所以去人欲而復天理者，無豪髮之遺恨矣。《語録》曰：「明德、新民，初非是人力私意所爲，本自有一箇當然之則，過之不可，不及亦不可，須是要到當然之則田地而不遷，此方是止於至善。」大抵《大學》一篇之指，總而言之，不出乎八事，而八事之要，總而言之，又不出乎此三者，此愚所以斷然以爲《大學》之綱領而無疑也。然自孟子没而道學不得其傳，世之君子，各以其意之所便者爲學，於是乃有不務明其明德而徒以政教法度爲足以新民者，《語録》曰：「如管仲之徒便是。」又有愛身獨善，自謂足以明其明德而不屑乎新民者，《語録》曰：「如佛老便是。」又有略知二者之當務，顧乃安於小成，狃於近利而不求止於至善之所在者，《語録》曰：「如王通於己分上亦甚脩飾，其論爲治本末亦有條理，甚有志於斯世，只是規模淺狹，不曾就本原上着功，便做不徹。」是皆不考乎此篇之過，其能成己成物而不謬者鮮矣。」〇曰：「程子之改親爲新也，何所据？子之從之，何所考而必其然耶？且以己意輕改經文，恐非傳疑之義，奈何？」曰：「若無所考而輒改之，則誠若吾子之譏矣。今親民云者，以文義推之則無理，新民云者，以傳文考之則有据。程子於此，其所以處之者，亦已審矣。矧未嘗去其本文，而但曰某當作某，是乃漢儒釋經不得已之變例，而亦何害於傳疑耶？若必以不改

爲是，則世蓋有承誤踵訛，心知非是而故爲穿鑿附會，以求其說之必通者矣。其侮聖言而誤後學也益甚，亦何足取以爲法耶？」

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能慮，慮而后能得。后，與後同。後放此。

止者，所當止之地，即至善之所在也。知之，則志有定向。《語録》曰：「知止只是識得一箇去處，既已識得，即心中便定，更不他求。如求之彼，又求之此，即是未定。」○黄氏曰：「如知君止於仁，則胸中定以仁爲向。」○葉氏曰：「心之所之，只管望那道理邊，而他物不足以揺之。」静，謂心不妄動。《語録》曰：「静則外物自然無以動其心。」安，謂所處而安。《語録》曰：「安則所處而皆當，看扛做那裏去，都移易他不得。」○又曰：「静謂遇物來能不動，安謂隨所寓而安。安蓋深於静也。」○潘氏曰：「静謂未有事之時，此心常虚静而不妄動。安謂當事物之來，隨其所處，安閑而不亂。」慮，謂處事精詳。《語録》曰：「慮是見於應事處。」○又曰：「慮者，思之精審。」○又曰：「是思之重復詳察者。」得，謂得其所止。陳氏曰：「得以實諸己而言，乃實得其所當止之地而止之。」

或問：「『知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能慮，慮而后能得。』何也？」曰：「此推本上文之意，言明德、新民，所以止於至善之由也。蓋明德、新民，固皆欲其止於至善，然非先有以知夫至善之所在，則不能有以得其所當止者而止之。如射者固欲其中夫正鵠，然不先有以知其正鵠之所在，則不能有以得其所當中者而中之也。《語録》曰：「真箇是知得到至善處，便會到能得地位。」知止云者，物格知至，而於天下之事，皆有以知其至善之所在，是則吾所當止之地也。陳氏曰：「物果格而無一理之不到，知果至而無一見之不盡，則於天下之事，所謂至善所當止者，皆灼然有以知

之矣。」能知所止，則方寸之間，事事物物，皆有定理矣。《語録》曰：「問：『注謂知之則志有定向，《或問》謂能知所止，則方寸之間，事事物物，皆有定理矣，語似不同。』曰：『只一般。』」○又曰：「知得到時，見事物上各有箇合當底道理。」理既有定，則無以動其心，而能静矣。《語録》曰：「定是理，静在心，既定於理，心便會静，若不定於理，則此心只是東走西去。」○陳氏曰：「理既有定，則心之所主更無外慕，凡外物皆無以動之，而能静矣。」心既能静，則無所擇於地而能安矣。《語録》曰：「這箇本只是一意，但静是就心上説，安是就身上説。今人心才不得静時，雖有意在安頓那物事，自是不安。」○又曰：「既見得事物有定理，而此心恁地寧静了，看處在那裏，在這邊也安，在那邊也安，在富貴也安，在貧賤也安，在患難也安。」能安則日用之間，從容閒暇，事至物來，有以揆之而能慮矣。陳氏曰：「身既能安，則向者知所當止之事物，或接乎吾前，而吾從容以應之，自能精於慮而不錯亂矣。」能慮則隨事觀理，極深研幾，無不各得其所止之地而止之矣。《語録》曰：「極深研幾，是更審一審，當時下得四字未子細，要之只着得研幾字。」○又曰：「到得臨事，又須研幾審處，方能得所止。」然既真知所止，則其必得所止，固已不甚相遠。《語録》曰：「只是分箇知與得。知在外，得便在我。」○又曰：「某事當如此，某事當如彼，如君當仁，此是知止。事至物來，對着胸中恰好底道理，將這箇去應他，此是得其所止。」其間四節，蓋亦推言其所以然之故，有此四者，陳氏曰：「定、静、安、慮四節，只是就此一事中間細破。」非如孔子之志學以至從心，孟子之善信以至聖神，實有等級之相懸，爲終身經歷之次序也。」《語録》曰：「也不是無等級，中間許多只是小階級，無那大階級。如志學至從心，中間許多便是大階級，步却闊。知止至能得，只如志學至立相似，立至不惑相似。能静安大抵皆相類，只是就中間細分恁地。」

物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

明德爲本，新民爲末。知止爲始，能得爲終。三山陳氏曰：「新民者，自明德而推也。己德不明，未有能新民者，此明明德所以爲新民之本。能得者，原於知止而後致也，苟始焉不知止於至善，亦未見其卒於有得矣。此知止所以爲能得之始。」本始所先，末終所後。三山陳氏曰：「曰知所先後云者，又以承本末終始而言，蓋本與始所當先者也，末與終所當後者也。」此結上文兩節之意。

或問：「『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』何也？」曰：「此結上文兩節之意也。明德、新民，兩物而內外相對，故曰本末。《語録》曰：「明德、新民是物，明德是理會己之物，新民是理會天下之萬物。以己之一物對天下萬物，便有箇內外本末。」知止、能得，一事而首尾相因，故曰終始。《語録》曰：「知止、能得是事，有箇首尾。如耕便種，種便耘，到秋成後便斂，這是事有箇首尾如此。」誠知先其本而後其末，先其始而後其終也，則其進爲有序，而至於道也不遠矣。」《語録》曰：「言知功夫先後次第，則進爲有序，不忽近務遠，處下窺高，而其入道爲不遠矣，所謂至道之近也。」○黄氏曰：「知所先後，方是曉得爲學之序，未能遂得夫道也。然既知其進爲之序，則有至之階矣，故云去道不遠。」

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

治，平聲。後放此。

明明德於天下者，使天下之人皆有以明其明德也。陳氏曰：「明德本在我之物，而曰明明德於天下者，蓋人皆有是德，欲使天下之人皆有以明其明德也。乃直指全提，蓋總大學之要，又在乎此也。」○真氏曰：「天下之人皆得其本心，皆復其本性，故曰『明明德於

天下』，見得須是天下之人皆明其明德。」心者，身之所主也。《文集》曰：「心則人之所以主於身而具是理者也。」○又曰：「其主伊何？神變不測，發揮萬變，立此人極。」誠，實也。《語録》曰：「誠是自然底實。」○又曰：「是天理之實然，更無纖豪作爲。」○黄氏曰：「誠即是實。如一箇物，透頭透尾，裏面充足，無一豪空闕處。」意者，心之所發也。《語録》曰：「心言其統體，意是就其中發出。」○陳氏曰：「意比心，則心大意小。心以全體言，意只是就全體上發起一念慮處。」實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。《語録》曰：「爲善之意稍有不實，照管稍有不到處，便爲自欺。」○又曰：「只是一箇心，便是誠。纔有兩心，便自欺。」致，推極也。《語録》曰：「致，如以手推送去之謂。」知，猶識也。推極吾之知識，欲其所知無不盡也。《語録》曰：「人各有箇知識，須是推致而極其至，不然半上落下，終不濟事。」○黄氏曰：「《章句》本云『欲其所知無不切也』，今改切作盡。切與盡，意思自別。以致字文義觀之，則恐當爲盡。一物之中，固不可使有不知之理。萬物之中，亦不可使有不窮之物。」格，至也。《語録》曰：「所謂實到得那地頭。」物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。《語録》曰：「謂於事物之理各極其至，窮到盡頭。若是裏面核子未破，便是未極其至也。」○又曰：「有一物便有一理。窮得到後，觸事觸物皆撞着這道理。事君便遇忠，事親便遇孝，居處便恭，執事便敬，以至在輿倚衡，無往不見這箇道理。」○又曰：「窮理上須見得十分徹底，窮到極處，須是見得第一着方是。不可到第三第四着，便休了。」○陳氏曰：「窮至事物之理，表裏灼無遁情，如親到而見其然。」此八者，大學之條目也。

或問：「『古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。』何也？」

曰：「此言大學之序，其詳如此，蓋綱領之條目也。格物、致知、誠意、正心、修

身者，明明德之事也。齊家、治國、平天下者，新民之事也。《語録》曰：「就此八者理會得透徹，明德、新民都在這裏。」格物、致知，所以求知至善之所在。自誠意以至於平天下，所以求得夫至善而止之也。《語録》曰：「格物、致知，是求知其所止。誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，是求得其所止。物格、知至，是知所止。意誠、心正、身修、家齊、國治、天下平，是得其所止。」所謂明明德於天下者，自明其明德，而推以新民，使天下之人，皆有以明其明德也。人皆有以明其明德，則各誠其意，各正其心，各脩其身，各親其親，各長其長，而天下無不平矣。《文集》曰：「問：『此處只言誠意、正心、脩身，而不及致知，又益以親親、長長，而不及齊家、治國、平天下。』曰：『致知所以明之親親、長長，即齊家之大者。』」○問：「自昔明明德於天下者，亦須由格物致知功夫，次第曲折，然後始能自明其明德也。今使天下之人皆有以明其明德，便能各誠其意，各正其心，各脩其身，各親其親，各長其長，而格物致知之功略不煩於用力焉。豈不墮於不擇其本，而直圖其末之弊。」曰：「若欲正心誠意，須是格物致知。然若説道各格其物，各致其知，則似不成言語，只得如此説過。如云『壹是皆以脩身爲本』，豈是删了上四事耶？」然天下之本在國，故欲平天下者，必先有以治其國。國之本在家，故欲治國者，必先有以齊其家。家之本在身，故欲齊家者，必先有以脩其身。至於身之主，則心也。一有不得其本然之正，則身無所主，雖欲勉强以脩之，亦不可得而脩矣。故欲脩身者，必先有以正其心。《文集》曰：「心之爲物，至虚至靈，神妙不測，常爲一身之主，以提萬事之綱而不可有頃刻之不存者也。一不自覺，而馳騖飛揚以徇物欲於軀殼之外，則一身無主，萬事無綱，雖其俯仰顧盻之間，蓋已不自覺其身之所在。」而心之發則意也，一有私欲雜乎其中，而爲善去惡或有未

實，則心爲所累，雖欲勉强以正之，亦不可得而正矣。故欲正心者，必先有以誠其意。《語録》曰：「心無形影，教人如何撑拄？須是從心之所發處下手，先須去了許多惡根。如人家裏有賊，先去了賊，方得家中寧。如人種田，不先去了草，如何下種？」若夫知，則心之神明，妙衆理而宰萬物者也。《語録》曰：「神是恁地精彩，明是恁地光明。」○又曰：「大凡道理皆是我自有之物，非從外得。所謂知者，便只是知得我底道理，非是以我之知，去知彼道理也。道理固本有，用知方發得出來，若無知，道理何從而見？所以謂之妙衆理，猶言能運用衆理也。運用字有病，故只下得妙字。」○問：「知如何宰物？」曰：「無所知覺則不足以宰制萬物。要宰制他，也須是知覺。」○問：「宰萬物，是主宰之宰，宰制之宰？」曰：「主便是宰，宰便是制。」○問：「《孟子集注》中言『心者，具衆理而應萬物』，比『妙衆理宰萬物』如何？」曰：「妙字稍精彩，但具字平穩。」○黄氏曰：「理是不動底物，不着妙字，如何發得許多理出來？」人莫不有，而或不能使其表

裏洞然，無所不盡，則隱微之間，真妄錯雜，雖欲勉强以誠之，亦不可得而誠矣。故欲誠意者，必先有以致其知。《語録》曰：「四方八面都見得周匝無遺，是表，又要逼就身上來，無一豪之不盡，是裏。」○陳氏曰：「致知言表裏洞然，以心之内外而言。」○又曰：「知不致則無以識是非善惡之真，將從何而趨？從何而舍？必有錯認人欲作天理而不自覺者。」○三山陳氏曰：「欲意之誠，而不始於致知，則有善否未明，而誤於所向者多矣。」致者，推致之謂，如『喪致乎哀』之致，言推之而至於盡也。三山陳氏曰：「推之而至於盡，有所用力之辭。」至於天下之物，則必各有所以然之故，與其所當然之則，所謂理也。《語録》曰：「所以然之故，只是上面一層，如君之所以仁，蓋君是箇主腦，人民、土地皆屬他管，自是用仁愛。試不仁愛看，便行不得。非是説爲君了，不得已用仁愛，自是理合如此。又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，

其恩愛相屬，自有不期然而然者。其他大倫皆然，皆天理使之如此。」○又曰：「如事親當孝，事兄當弟之類，便是當然之則。然事親如何却須要孝，從兄如何却須要弟，此即所以然之故。」人莫不知，而或不能使其精粗隱顯，究極無餘，則理所未窮，知必有蔽，雖欲勉强以致之，亦不可得而致矣。故致知之道在乎即事觀理，以格夫物。陳氏曰：「格物，言精粗本末究極無餘，方周匝物之曲折。」○葉氏曰：「但能隨事觀理，盡與理會將過，卒之天下事物之理，不惟知得一件兩件，若隱若顯，蓋將無所不知矣。一事一物之間，不惟知得一分兩分，若精若粗，蓋將無所不知矣。」格者，極至之謂，如『格于文祖』之格，言窮之而至其極也。三山陳氏曰：「窮之而至其極，身至此處之辭。」此大學之條目，聖賢相傳，所以教人爲學之次第，至爲纖悉。然漢魏以來，諸儒之論，未聞有及之者。至唐韓子，乃能援以爲説，而見於《原道》之篇，則庶幾其有聞矣。然其言極於正心、誠意，而無曰致知、格物云者，則是不探其端，驟語其次，亦未免於擇焉不精，語焉不詳之病矣，何乃以是而議荀、揚哉！」《語録》曰：「《原道》中舉《大學》，却不説致知格物一句。蘇氏《古史》舉《中庸》『不獲乎上』，却不説『不明乎善，不誠乎身』二句，這樣底都是箇無頭學問。」

物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。治，去聲。後放此。

物格者，物理之極處無不到也。知至者，吾心之所知無不盡也。《文集》曰：「物格猶可以一事言，知至則指吾心所可知處，不容更有未盡矣。」○《語録》曰：「物格是要得外面無不盡，知至是裏面亦清徹無不盡。」○又曰：「如親其所親，長其所長，而不能推之於天下，則是不能盡之於外。欲親其所親，欲長其所長，而自家裏面有所不到，則是不能盡之於內。須是外

無不周，内無不具，方是知至。」○又曰：「若知一而不知二，知大而不知細，知高遠而不知幽深，皆非知之至也。」知既盡，則意可得而實矣，《語録》曰：「知得此理盡，則此箇意便實，若有知未透處，這裏面黑了。」意既實，則心可得而正矣。《語録》曰：「意誠後推盪得查滓靈利，心盡是義理❶。」脩身以上，明明德之事也。齊家以下，新民之事也。物格知至，則知所止矣。意誠以下，則皆得所止之序也。

或問：「『物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。』何也？」曰：「此覆説上文之意也。物格者，事物之理各有以詣其極而無餘之謂也。理之在物者，既詣其極而無餘，則知之在我者，亦隨所詣而無不盡矣。陳氏曰：「天下事物，無一之不格，幽明巨細，有以洞灼其表裏，其知之至也，瑩萬理於胸中。是極其所真是而不可移，非極其所真非而不容易。善極其本之所由來而無不徹，惡極其幾之所從起而無少遁。」知無不盡，則心之所發，能一於理而無自欺矣。意不自欺，則心之本體，物不能動而無不正矣。心得其正，則身之所處，不至陷於所偏而無不脩矣。陳氏曰：「物果格，知果至，由是而往，則意極其誠而無一念之或欺，心極其正而無一息之不存，身極其脩而無一動之或偏矣。」身無不脩，則推之天下國家，亦舉而措之耳，豈外此而求之智謀功利之末哉！」陳氏曰：「大要自脩身而上，工夫最難，自齊家而下，工夫却易，至於治國平天下，特舉而措之耳。」曰：「篇首之言明明德，以新民爲對，則固專以自明爲言矣。後段於平天下

❶「靈利」，二字原脱；「心盡」，原作「盡心」；「是」上，原衍「總」字。均據《朱子語類》卷十五補正。

者，復以明明德言之，則似新民之事亦在其中。何其言之不一，而辨之不明邪？」曰：「篇首三言者，《大學》之綱領也。而以其賓主對待先後次第言之，則明明德者，又三言之綱領也。至此後段，然後極其體用之全而一言以舉之，陳氏曰：「此書首三言固當無所不盡，而所謂明明德者，又通爲一篇之統體。」以見夫天下雖大，而吾心之體無不該；事物雖多，而吾心之用無不貫。陳氏曰：「體具於方寸之間，萬理無所不備，而無一物能出乎是理之外；用發於方寸之間，萬事無所不貫，而無一理不行乎其事之中。此心之所以爲妙。」蓋必析之，有以極其精而不亂，然後合之，有以盡其大而無餘。愚案：朱子嘗言「道體之全，渾然一致，而精粗本末之分粲然於其中，此聖賢之言所以或離或合，而乃所以爲道體之全也。若不知此，則卒爲無星之秤，無寸之尺而已」，正是此意。此又言之序也。」

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。

壹是，一切也。《語録》曰：「一切，如以刀切物，取其整齊。」正心以上，皆所以脩身也。齊家以下，則舉此而錯之耳。葉氏曰：「八者條目，脩身居中。凡格物、致知、正心、誠意，許多工夫皆所以脩身，而齊家、治國、平天下，則又因此身之既脩而推之耳。」

其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。

本，謂身也。所厚，謂家也。《文集》曰：「所厚，謂父子兄弟骨肉之恩，理之所當然，而人心之不能已者。」此兩節，結上文兩節之意。《文集》曰：「《大學》條目凡八事，而章末獨以脩身、齊家二事結之，亦猶前章知所先後之云，而旨益深矣。」

或問：「『自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。』何也？」曰：「此結上文兩節之意也。以身

對天下國家而言，則身爲本，而天下國家爲末。《語録》曰：「脩身是對天下國家説，云此是本，此是末。」以家對國與天下而言，則其理雖未嘗不一，然其厚薄之分，亦不容無等差矣。三山陳氏曰：「所厚者家也，國與天下，本非所薄，自家言之，則爲薄耳。」故不能格物致知，以誠意正心而脩其身，則本必亂，而末不可治。三山陳氏曰：「脩身者，自格物、致知、誠意、正心而積也。不如是，則身不可脩。身之不脩，則其本亂矣。本之既亂，如天下國家何？」不親其親，不長其長，則所厚者薄，而無以及人之親長，此皆必然之理也。三山陳氏曰：「事父母而不能孝，事兄長而不能弟，則是於其所厚者薄矣。所厚者猶薄，奚望其親天下之親，長天下之長哉？」孟子所謂『於所厚者薄，無所不薄』，其言蓋亦本於此云。」〇曰：「治國平天下者，天子諸侯之事也，卿大夫以下，蓋無與焉。今《大學》之教，乃例以明明德於天下爲言，豈不爲思出其位，犯非其分，而何以得爲爲己之學哉？」曰：「天之明命，有生之所同得，非有我之得私也。是以君子之心，豁然大公，其視天下，無一物而非吾心之所當愛，無一事而非吾職之所當爲，雖或勢在匹夫之賤，而所以堯舜其君，堯舜其民者，亦未嘗不在其分内也。《語録》曰：「小事大事，只是道我合當做，便如此做。」〇又曰：「那箇事不是分内事。」又況大學之教，乃爲天子之元子、衆子，公、侯、卿大夫、士之適子，與國之俊選而設，是皆將有天下國家之責而不可辭者，則其所以素教而預養之者，安得不以天下國家爲己事之當然，而預求有以正其本、清其原哉！《語録》曰：「所謂天下之事皆我之所當爲者，只恁地强信不得，須是學問到

那田地，經歷磨煉多後，方信得過。」後世教學不明，爲人君父者慮不足以及此，而苟徇於目前，是以天下之治日常少，亂日常多，而敗國之君，亡家之主，常接迹於當世，亦可悲矣！ 論者不此之監，而反以聖法爲疑，亦獨何哉？ 大抵以學者而視天下之事，以爲己事之所當然而爲之，則雖甲兵、錢穀、籩豆、有司之事，皆爲己也。《語録》曰：「學者須是爲己。 聖人教人，只在《大學》明明德上。 以此立心，則如今端己斂容，亦爲己也；讀書窮理，亦爲己也；做得一件事是實，亦爲己也。」○又曰：「如甲兵、錢穀、籩豆、有司，當自家理會便理會，不是爲別人了理會。」以其可以求知於世而爲之，則雖割股、廬墓、弊車、羸馬，亦爲人耳。《語録》曰：「纔説要人知，便是有所爲。」○又曰：「如割股、廬墓，一則是不忍其親之病，一則是不忍其親之死，這都是爲己。 若因要人知了去恁地，便是爲人。」善乎張子敬夫之言曰：『爲己者，無所爲而然者也。』此其語意之深切，蓋有前賢所未發者，學者以是而日自省焉，則有以察乎善利之間，而無豪釐之差矣。」《語録》曰：「無所爲只是見得自家合當做，不是要人道好。」○又曰：「張子此言，與孟子性善養氣之論同功。」

右經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。凡二百五字。 其傳十章，則曾子之意而門人記之也。 舊本頗有錯簡，今因程子所定，更考經文，別爲序次如左。 凡千五百四十六字。

凡傳文，雜引經傳，若無統紀，然文理接續，血脉貫通，深淺始終，至爲精密。 熟讀詳味，久當見之，今不盡釋也。《語録》曰：「《大學》諸傳，有解經處，有只引經傳贊揚處，其意只是提起一事，使人讀着常惺惺

底。」○葉氏曰：「古人只將經傳中句語排列，以發明其旨，中間義理却自貫通。」

或問：「子謂正經蓋夫子之言，而曾子述之，其傳則曾子之意，而門人記之。何以知其然也？」曰：「正經辭約而理備，言近而指遠，非聖人不能及也，然以其無他左驗，且意其或出於古昔先民之言也，故疑之而不敢質。至於傳文，或引曾子之言，而又多與《中庸》、《孟子》者合，則知其成於曾子門人之手，而子思以授孟子無疑也。蓋《中庸》之所謂明善，即格物致知之功；其曰誠身，即誠意、正心、脩身之效也。《中庸或問》曰：「擇善所以明善，固執所以誠身。擇之之明，則《大學》所謂物格而知至也；執之之固，則《大學》所謂意誠而心正身脩也。」孟子之所謂知性者，物格也；盡心者，知至也；存心、養性、脩身者，誠意、正心、脩身也。《語録》曰：「物字對性字，知字對心字。」○又曰：「物理之極處無不到，知性也。吾心之所知無不盡，盡心也。」○又曰：「知得到時，必盡我這心去做。如事君必要極於忠，爲子必要極於孝，不是備禮如此，既知得到這裏，若於心有些子未盡處，便打不過，便不足。」其他如謹獨之云，不慊之説，義利之分，常言之序，亦無不脗合焉者。故程子以爲孔氏之遺書，學者之先務，而《論》、《孟》猶處其次焉，亦可見矣。」曰：「程子之先是書而後《論》、《孟》，又且不及乎《中庸》，何也？」曰：「是書垂世立教之大典，通爲天下後世而言者也。《論》、《孟》應機接物之微言，或因一時一事而發者也。是以是書之規模雖大，然其首尾該備而綱領可尋，節目分明而工夫有序，無非切於學者之日用。陳氏曰：「《大學》規模廣大而本末不

遺，節目詳明而始終不紊，學者所當最先講明者。」《論》、《孟》之爲人雖切，然而問者非一人，記者非一手，或先後淺深之無序，或抑揚進退之不齊，其間蓋有非初學日用之所及者，此程子所以先是書而後《論》、《孟》。蓋以其難易緩急言之，而非以聖人之言爲有優劣也。至於《中庸》，則又聖門傳授極致之言，尤非後學之所易得而聞者，故程子之教，未遽及之，豈不又以爲《論》、《孟》既通，然後可以及此乎？蓋不先乎《大學》，無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參之《論》、《孟》，無以融貫會通，而極《中庸》之歸趣。然不會其極於《中庸》，則又何以建立大本，經綸大經，而讀天下之書，論天下之事哉！以是觀之，則務講學者固不可不急於四書，而讀四書者又不可不先於《大學》，亦已明矣。《文集》曰：「看《大學》首尾貫通，都無所疑，然後可讀《語》、《孟》，又無所疑，然後可讀《中庸》。」○又曰：「先看《大學》，次《語》、《孟》，次《中庸》。果然下工夫，句句字字，涵泳切己，看得透徹，一生受用不盡。只怕人不下工夫，雖多讀古人書，無益。書只是明得道理，却要人做出書中所說聖賢工夫來。若果看此數書，他書可一見而決矣。」○陳氏曰：「讀書次序，自有其要。先須《大學》，以爲入德之門，以其中說明明德、新民，具有條理，實群經之綱領也。次則《論語》，以爲操存涵養之實。又其次則《孟子》，以爲體驗充廣之端。三者既通，然後會其極於《中庸》。」今之教者，乃或棄此不務，而反以他說先焉，其不溺於虛空，流於功利而得罪於聖門者，幾希矣。」

《康誥》曰：「克明德。」

《康誥》，《周書》。克，能也。《語録》曰：「此克字雖訓能字，然克字比能字有力。」○真氏曰：「要切處在

克之一字。」

《大甲》曰：「顧諟天之明命。」大，讀作泰。諟，古是字。

《大甲》，《商書》。顧，謂常目在之也。《語録》曰：「目在，如目存之，常知得有此理，不是親眼看，只要常常提撕在這裏，莫使他昏昧了。」○又曰：「常在視瞻之間，存之而不忘。」○又曰：「常要看，教他光明燦爛，照然在目前。」○問：「天命至微，恐不可目在之，想只是顧其發見處。」曰：「只是見得長長地在面前様，豈是有物可見。」諟，猶此也，《語録》曰：「顧諟，是看此也。」或曰審也。《語録》曰：「諟是詳審，顧諟乃見得子細。」天之明命，即天之所以與我，而我之所以爲德者也。愚謂：自天所與而言，則曰命。自我之所得而言，則曰德。常目在之，則無時不明矣。

《帝典》曰：「克明峻德。」峻，《書》作俊。

《帝典》，《堯典》，《虞書》。峻，大也。

皆自明也。

結所引書，皆言自明己德之意。

右傳之首章，釋「明明德」。

此通下三章，至「止於信」，舊本誤在「没世不忘」之下。

或問：「一章而下，以至三章之半，鄭本元在『没世不忘』之下，而程子乃以次於『此謂知之至也』之文，子獨何以知其不然，而遂以爲傳之首章也？」曰：「以經統傳，以傳附經，則其次第可知，而二説之不然，審矣。」三山陳氏曰：「以文勢與經傳之次序相統而知之。」○曰：「然則其曰『克明德』者，何也？」曰：「此言文王能明其德也。蓋人莫不知德之當明而欲明之，然氣稟拘之於前，物欲蔽之於後，是以雖欲明之，而有不克也。真氏曰：「明德人所同有，其所以爲聖愚之分者，但以克明與不能明之異爾。常人所以不能明者，一則以氣稟昏弱之故，二則以物欲蔽塞之故。雖是蔽塞之餘，若一旦悔悟，欲自明其

德，亦無不可者，患在自暴自棄而不肯爲耳。」文王之心，渾然天理，亦無待於克之而自明矣。然猶云爾者，亦見其獨能明之而他人不能，又以見夫未能明者之不可不致其克之之功也。」愚謂：文王自誠而明者，故其心渾然天理，表裏澄瑩，不待克之而自明。若大賢而下，未能如文王，則不可無克之之功矣。○曰：「顧諟天之明命，何也？」曰：「人受天地之中以生，故人之明德非他也，即天之所以命我而至善之所存也，是其全體大用，蓋無時而不發見於日用之間。《語録》曰：「體用元不相離。此身是體，動作處便是用；天是體，萬物資始處便是用；地是體，萬物資生處便是用。」○陳氏曰：「於寂然不動之時，則合萬殊爲一本，而渾然之全體常昭融於方寸間；及感而遂通之際，則散一本爲萬殊，而縱横曲直，莫非大用之所流行。」○又曰：「天理本體常生生而無一息之已，而其大用亦無一息不流行乎日用之間。」○真氏曰：「全體言性之本體，渾然全備，仁、義、禮、智、信是也。大用言性之發用出來者，惻隱、羞惡、辭遜、是非之端是也。」人惟不察於此，是以汩於人欲而不知所以自明，常目在之，而真若見其『參於前』、『倚於衡』也，《語録》曰：「若見其參於前而倚於衡，此豈有物可見？但是凡人不知省察，常行日用每與是德相忘，亦不自知其有是也。今所謂顧諟者，只是心裏常常存着此理在。一出言，則言必有當然之則，不可失也；一行事，則事又有當然之則，不可失也。不過如此耳，初豈實有一物之可以見其形象邪！」則成性存存而道義出矣。」《語録》曰：「成性如名，明德如表德相似，天命都一般。」○又曰：「成性，不曾作壞底。存謂常在這裏，存之又存。」○真氏曰：「言天之與我者，自有混成之性，如今俗言見成渾淪之物是也。我但當存之又存，不令頃刻失之，則天下之道義無不從此出。道義如事君忠，事親孝，事長弟之類皆是。」○又曰：「人只要存得這些，便見得此性發出底都是道理。若不存得這些，待做出，那箇會合道理！」曰：「『克明俊德』，何也？」

曰：「言堯能明其大德也。陳氏曰：「明德而至於大，如光被四表，使天下之人皆在吾盛德輝光之内。」○曰：「是三者，固皆自明之事也，然其言之亦有序乎？」曰：「《康誥》通言明德而已。《大甲》則明天之未始不爲人，而人之未始不爲天也。《帝典》則專言成德之事而極其大焉。其言之淺深，亦略有序矣。」《語録》曰：「天即人，人即天。人之始生，得於天也，既生此人，則天又在人矣。凡語言、動作、視聽，皆天也。只今説話，天便在這裏。」○又曰：「只是言人之性本無不善，而其日用之間，莫不有當然之則，則所謂天理也。人若每事做得是，則便合天理。天人本只一理，若理會得此意，則天何嘗大，人何嘗小也。」○黄氏曰：「本文三引《書》，乃斷章取義，以明經文『明明德』之意。其言之序，則自淺而深，最爲有味。克明德者，泛言之；曰顧諟，則言明之之功；曰明命，則言明德之故；次之曰峻德，加一峻字，則又見明德之極，乃所謂止於至善者也。」

湯之盤銘曰：「苟日新，日日新，又日新。」

盤，沐浴之盤也。銘，名其器以自警之辭也。陳氏曰：「銘者，刻其辭於器，因外以警其中也。」苟，誠也。《語録》曰：「要緊在此一字。」湯以人之洗濯其心以去惡，如沐浴其身以去垢，故銘其盤。《語録》曰：「盤銘取沐浴之義者，蓋謂早間盥濯，纔到晚下，垢污又生，所以常要日新。」○真氏曰：「身之有垢，特形骸之礙耳，然人猶知沐浴以去之，惟恐塵垢存則其體污穢。至於心者，神明之府，乃甘心爲利欲所昏，而不肯一用其力以去之。是以形體爲重，以心性爲輕也，豈不謬哉！」言誠能一日有以滌其舊染之污而自新，則當因其已新者而日日新之，又日新之，不可略有間斷也。」陳氏曰：「誠能一日洗滌而新之，則當因其已新者日日新之，又日新之，工夫無有間斷，必到那光明盛大處。」

《康誥》曰：「作新民。」

鼓之舞之之謂作，《語録》曰：「如擊鼓然，自然使人跳舞踴躍。」言振起其自新之民也。陳氏曰：「自

新之民，已能改過遷善，又從而鼓舞振作之，使之亹亹不能自已，是作其自新之民也。此正新民用工夫處。」

《詩》曰：「周雖舊邦，其命惟新。」

《詩・大雅・文王》之篇。言周國雖舊，至於文王，能新其德以及於民，而始受天命也。《語録》曰：「新民之極，和天命也新。」

是故君子無所不用其極。

自新、新民，皆欲止於至善也。《語録》曰：「明明德，便要如湯之日新新民，便要如文王之周雖舊邦、其命維新，各求止於至善之地而後止也。」

右傳之二章，釋「新民」。

或問：「盤之有銘，何也？」曰：「盤者，常用之器，銘者，自警之辭也。古之聖賢兢兢業業，固無時而不戒謹恐懼，然猶恐其有所怠忽而或忘之也，是以於其常用之器，各因其事而刻銘，以致戒焉。欲其常接乎目，每警乎心，而不至於忽忘也。」曰：「然則沐浴之盤，而其所刻之辭如此，何也？」曰：「人之有是德，猶其有是身也，德之本明，猶其身之本潔也。德之明而利欲昏之，猶身之潔而塵垢污之也。一旦存養省察之功，真有以去其前日利欲之昏而日新焉，則亦猶其疏瀹澡雪，而有以去其前日塵垢之污也。然既新矣，而所以新之之功不繼，則利欲之交將復有如前日之昏，猶既潔矣，而所以潔之之功不繼，則塵垢之集將復有如前日之污也。故必因其已新而日日新之，又日新之，使其存養省察之功無少間斷，則明德常明，而不復爲利欲之昏，亦如人之一日沐浴而日日沐浴，又無日而不沐浴，使其疏瀹澡雪之功無少間斷，則身常潔清，而不復爲舊染之污也。愚謂：塵垢之污，其害淺；利欲之昏，其害深。

塵垢之污，人知求以去之；而利欲之昏，則不知所以去之。惟聖人則以爲德之不可不新，甚於身之不可不潔也。且人之潔身也，既知疏瀹澡雪以去前日塵垢之污矣，然其潔之之功不繼，則塵垢復集，將又如前日之污。故必日加疏瀹澡雪之功，無少間斷，而後其身常潔而不污。況欲去利欲之昏，而復本然之明，則存養省察之功，其可一日而有間斷哉？ 昔成湯所以反之而至於聖者，正惟有得於此，故稱其德者，有曰『不邇聲色，不殖貨利』，又曰『以義制事，以禮制心』；有曰『從諫弗咈，改過不吝』，又曰『與人不求備，檢身若不及』。此皆足以見其日新之實。至於所謂『聖敬日躋』云者，則其言愈約而意愈切矣。《語録》曰：「成湯功夫全是在敬字上，看得來大段是一箇脩飭底人。故當時人説他做功夫處，亦説得大段地着，如云『以義制事，以禮制心』，『不邇聲色，不殖貨利』等語，可見日新之功。」《或問》中所以特地詳載者，非説道人不知，亦欲學者經心耳。 然本湯之所以得此，又其學於伊尹而有發焉。故伊尹自謂與湯『咸有一德』，而於復政太甲之初，復以『終始惟一，時乃日新』爲丁寧之戒。蓋於是時，太甲方且自怨自艾於桐，處仁遷義而歸，是亦所謂苟日新者。故復推其嘗以告于湯者告之，欲其日進乎此，無所間斷，而有以繼其烈祖之成德也。其意亦深切矣！真氏曰：「湯之於伊尹，學焉而後臣之。成湯之聖，蓋由學人，而其所以有一德者，伊尹輔佐之力也，又舉以告太甲焉。一者，純而不雜，常而不息之謂也。《易》以日新爲盛德。人之學，不日進則日退，故德不可以不日新。不日新者，不一害之也，終始之間，常一不變，則德日以新矣。」 其後周之武王，踐阼之初，受師尚父丹書之戒，曰『敬勝怠者吉，怠勝敬者滅，義勝欲者從，欲勝義者凶』。退而於其几席、觴豆、刀劒、户牖，

莫不銘焉。蓋聞湯之風而興起者。今其遺語，尚幸頗見於《禮》、《書》，願治之君，志學之士，皆不可以莫之考也。」《語録》曰：「敬便豎起，怠便放倒。以理從事是義，不以理從事便是欲。從，順也。這處敬與義是箇體用，亦猶坤卦説敬義。」〇真氏曰：「武王之始踐阼也，訪丹書於太公，可謂急於聞道者矣。而太公望所告，不出敬與義之二言。蓋敬則萬善俱立，怠則萬善俱廢，義則理爲之主，欲則物爲之主。上古聖人已致謹於此矣。武王聞之，惕若戒懼，而銘之器物以自警焉，蓋恐斯須不存，而怠與欲得乘其隙也。」曰：「此言新民，其引此何也？」曰：「此自其本而言之，蓋以是爲自新之至，而新民之端也。」陳氏曰：「三句本新民事，今引以證自新者，蓋自新乃新民之本也。」〇葉氏曰：「上面既言能自新者如此，下面始言所以作新斯民者。」〇曰：「《康誥》之言作新民，何也？」曰：「武王之封康叔也，以商之餘民，染紂污俗而失其本心也，故作《康誥》之書而告之以此，欲其有以鼓舞而作興之，使之振奮踴躍，以去其惡而遷於善，舍其舊而進乎新也。然此豈聲色號令之所及哉？亦自新而已矣。」曰：「孔氏《小序》以《康誥》爲成王、周公之書，而子以武王言之，何也？」曰：「此五峰胡氏之説也。蓋嘗因而考之，其曰朕弟寡兄者，皆爲武王之自言，乃得事理之實，而其他證亦多。《小序》之言，不足深信，於此可見。《文集》曰：「《康誥》《小序》以爲成王封康叔之書。今考其詞，謂康叔爲弟，而自稱寡兄，又多述文王之德，而無一字及武王者，計乃是武王之書，而序者失之。」然非此書大義所關，故不暇於致詳，當別爲讀書者言之耳。」〇曰：「《詩》之言『周雖舊邦，其命惟新』，何也？」曰：「言周之有邦，自后稷以來，千有餘年。

至于文王，聖德日新，而民亦丕變，故天命之，以有天下。是其邦雖舊，而命則新也。蓋民之視效在君，而天之視聽在民，君德既新，則民德必新，民德既新，則天命之新亦不旋日矣。」《語録》曰：「天豈曾有耳目以視聽？只是自民之視聽，便是天之視聽。若一件事，民人皆以爲是，便是天以爲是，若民人皆歸往之，便是天命之也。」〇曰：「所謂『君子無所不用其極』者，何也？」曰：「此結上文《詩》、《書》之意也。蓋盤銘言自新也，《康誥》言新民也，《文王》之詩，自新、新民之極也。故曰『君子無所不用其極』。極即至善之云也，用其極者，求其止於是而已矣。」《文集》曰：「二章兼明自新、新民之事，故通結之。」〇又曰：「觀上文三引《詩》、《書》，而此以『無所』二字總而結之，則於自新、新民，皆欲『用其極』可知矣。」

《詩》云：「邦畿千里，惟民所止。」

《詩·商頌·玄鳥》之篇。邦畿，王者之都也。止，居也。言物各有所當止之處也。

愚謂：此意重在止字上。

《詩》云：「緡蠻黄鳥，止于丘隅。」子曰：「於止，知其所止，可以人而不如鳥乎！」緡，《詩》作綿。

《詩·小雅·綿蠻》之篇。緡蠻，鳥聲。丘隅，岑蔚之處。陳氏曰：「土高曰丘。隅，是丘之一角危峻處，木植森蔚，人迹罕到，鳥止於此，其心甚安。」子曰以下，孔子説《詩》之辭。言人當知所當止之處也。陳氏曰：「此意重在知字上。」

《詩》云：「穆穆文王，於緝熙敬止！」爲人君，止於仁；爲人臣，止於敬；爲人子，止於孝；爲人父，止於慈；與國人交，止於信。

《詩·文王》之篇。穆穆，深遠之意。於，歎美辭。緝，繼續也。《語録》曰：「緝如緝麻之

緝，連緝不已之意。」○陳氏曰：「連續而無一毫之間。」熙，光明也。陳氏曰：「光明而無一物之蔽。」○真氏曰：「緝之與熙，非二事也，能緝則能熙矣。」敬止，言其無不敬而安所止也。黄氏曰：「敬止只得做兩字看，註之意却未必謂敬其所止，工夫全在緝熙字上，敬止却是緝熙之效，能接續光明，則自無不敬，而且安所止也。」○真氏曰：「此敬字舉全體而言，無不敬之敬也。爲人臣止於敬，專指敬君而言，乃敬中之一事也。文王之敬，包得仁、敬、孝、慈、信。」引此而言聖人之止，無非至善。五者乃其目之大者也。蔡氏曰：「緝熙敬止者，所以爲止至善之本。仁、敬、孝、慈、信，所以爲止至善之目。」學者於此，究其精微之藴，而又推類以盡其餘，《語録》曰：「大倫有五，此言其三。究其精微之藴，是就三者裏面窮究其藴。推類以通其餘，是外面推廣，如夫婦、兄弟之類，須是就君仁、臣敬，子孝、父慈、與國人信上推究精微，各無不盡之理。此章雖人倫大目，亦只舉得三件，必須就此上推廣，所以事上當如何，所以待下又如何，尊卑小大之間，處之各要如此。」○真氏曰：「此二語乃是發聖人言外之意。蓋理之淺近者易見，而精微者難知。若於義理只見得皮膚，往往便以未善爲已善，小善爲大善。惟是窮究到精微處，方知三分之善只是三分，七分之善只是七分，不至以下爲高，以淺爲深，此學者所以貴於致知也。推類云者，以五者大倫言之，此説君臣、父子、朋友而已，若夫婦則止於有別，長幼則止於有序，又推之萬事萬物，莫不有當止處。」則於天下之事，皆有以知其所止而無疑矣。

《詩》云：「瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮僩兮，赫兮喧兮。有斐君子，終不可諠兮！」如切如磋者，道學也；如琢如磨者，自脩也；瑟兮僩兮者，恂慄也；赫兮喧兮者，威儀也；有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。澳，於六反。菉，《詩》作緑。猗，叶韻音阿。僩，下版反。喧，《詩》作咺；諠，《詩》作諼；並況晚反。恂，鄭氏讀作峻。

《詩·衛風·淇澳》之篇。淇，水名。澳，

限也。猗猗，美盛貌。興也。《詩傳》曰：「以緑竹始生之美盛，興其學問自脩之進益也。」斐，文貌。《詩傳》曰：「文章著見之貌。」切以刀鋸，琢以椎鑿，皆裁物使成形質也。磋以鑢鍚，磨以沙石，皆治物使其滑澤也。《文集》曰：「切者以刀或鋸裁截骨角，使成形質。磋則或鑢或盪，使之平治也。琢者以椎擊鑿鐫刻玉石，使成形質。磨則礱以沙石，使之平治也。」治骨角者，既切而復磋之。治玉石者，既琢而復磨之。皆言其治之有緒，而益致其精也。真氏曰：「凡製物爲器，須切琢成形質了，方可磋磨，若未切琢，如何磋磨？此所謂治之有緒也。既切琢了，若不磋磨，如何得他精細潤澤？此所謂益致其精也。」瑟，嚴密之貌。《語録》曰：「此是就心言，只是不麤疎，須恁地縝密。」○陳氏曰：「瑟是存心細密。」僴，武毅之貌。《語録》曰：「能剛强卓立，不如此，怠惰闒颯。」○陳氏曰：「僴是武毅不困。」赫喧，宣著盛大之貌。《語録》曰：「古人直是嚴密，然後有威儀，烜赫著見。」諠，忘也。道，言也。學，謂講習討論之事。陳氏曰：「致知、格物是也。」自脩者，省察克治之功。陳氏曰：「誠意、正心、脩身是也。」○真氏曰：「若只説過便了，何益於事？須是省察吾之言行有無未善，吾之過失有無當改，其合克去，此即所謂克己也。」○又曰：「學與自脩，二事相表裏，不學問固不能自脩，學問了，又不可不自脩。」恂慄，戰懼也。《語録》曰：「問：『何以知其爲戰懼？』曰：『《莊子》云：「木處則恂慄危懼。」』」○問：「僴者武毅之貌，而恂慄則戰懼之貌，不知人當戰懼時，果有武毅意否？」曰：「人而懷戰懼之心，則必齋莊嚴肅，又烏可已！」威，可畏也。儀，可象也。真氏曰：「威，非徒事嚴猛而已，正衣冠，尊瞻視，儼然人望而畏之，夫是之謂威。儀，非徒事容飾而已。動容周旋，莫不中禮，夫是之謂儀。」引《詩》而釋之，以明明德者之止於至善。蔡氏曰：「此引《詩》以釋明明德之止於至善，功夫如此其縝密也。」道學自脩，言其所以得之之由。恂慄、威儀，言其德容表裏之盛。卒乃指其實而嘆美之也。

《詩》云：「於戲前王不忘！」君子賢其賢而親其親，小人樂其樂而利其利，此以沒世不忘也。於戲，音烏呼。樂，音洛。

《詩·周頌·烈文》之篇。於戲，嘆辭。前王，謂文武也。君子，謂其後賢後王。小人，謂後民也。此言前王所以新民者止於至善，能使天下後世無一物不得其所，所以既沒世而人思慕之，愈久而不忘也。三山陳氏曰：「此又贊其新民之功，其效如此之長且久也。」○葉氏曰：「此非一時一世事也。所謂君子，乃後之君子，小人乃後之小人，沒世而猶慕之，愈久而愈不忘也。」此兩節咏歎淫泆，其味深長，當熟玩之。《語録》曰：「一章主意，只是說所以止於至善工夫大槩，是反覆嗟咏，其味深長。」

右傳之三章，釋止於至善。

此章內自引《淇澳》詩以下，舊本誤在誠意章下。

或問：「此引《玄鳥》之詩，何也？」曰：「此以民之止於邦畿，而明物之各有所止也。」葉氏曰：「《傳》引此詩，蓋言凡天下之物，莫不各有所當止，借邦畿以爲喻也。」○曰：「引《綿蠻》之詩，而系以孔子之言，孔子何以有是言也？」曰：「此夫子說《詩》之辭也。蓋曰鳥於其欲止之時，猶知其當止之處，豈可人爲萬物之靈，而反不如鳥之能知所止而止之乎？其所以發明人當知止之義，亦深切矣。」○曰：「引《文王》之詩，而繼以君臣、父子、與國人交之所止，何也？」曰：「此因聖人之止，以明至善之所在也。蓋『天生烝民，有物有則』，是以萬物庶事，莫不各有當止之所。但所居之位不同，則所止之善不一。故爲人君，則其所當止者在於仁；爲人臣，則其所當止者在於敬；爲人子，

則其所當止者在於孝；爲人父，則其所當止者在於慈；與國人交，則其所當止者在於信。是皆天理人倫之極致，發於人心之不容已者，而文王之所以爲法於天下，可傳於後世者，亦不能加豪末於是焉。但衆人類爲氣稟物欲之所昏，故不能常敬而失其所止，唯聖人之心表裏洞然，無有一豪之蔽，故連續光明，自無不敬，而所止者，莫非至善，不待知所止而後得所止也。故《傳》引此詩，而歷陳所止之實，使天下後世得以取法焉。學者於此，誠有以見其發於本心之不容已者而緝熙之，使其連續光明，無少間斷，則其敬止之功，是亦文王而已矣。真氏曰：「常人之德業所以不能光明者，以其乍作乍輟，無繼續之功也。惟聖人之心與天同運，有緝熙之功。」《詩》所謂『上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚』，正此意也。」愚謂：天無聲臭可求，苟儀刑文王，則天德全矣。萬邦所以信悅，正天下後世得以取法之意。曰：「子之說《詩》，既以敬止之止爲語助之辭，而於此書，又以爲所止之義，何也？」曰：「古人引《詩》斷章，或姑借其辭以明己意，未必皆取本文之義也。」陳氏曰：「敬止之止，當爲助語之辭，引而釋知止之義，蓋古人之言詩也，如是而已矣。商與賜之可與言《詩》者，於《詩》之訓詁無當也，而聖人嘉之，此非可與後世之學《詩》者言也。」曰：「五者之目，詞約而義該矣。子之說，乃復有所謂究其精微之蘊而推類以通之者，何其言之衍而不切邪？」曰：「舉其德之要而總名之，則一言足矣。論其所以爲是一言者，則其始終本末，豈一言之所能盡哉！得其名而不得其所以名，則仁或流於姑息，敬或墮於阿諛，孝

或陷父，而慈或敗子。且其爲信，亦未必不爲尾生、白公之爲也。又況傳之所陳，姑以見物各有止之凡例，其於大倫之目，猶且闕其二焉。苟不推類以通之，則亦何以盡天下之理哉！」蔡氏曰：「所謂得其名而不得其所以名，若細推之，如爲人君止於仁，固同一仁也，然仁亦何止一端？生之育之固仁也，刑之威之亦仁也，若執着其仁之一端，不能隨處止其仁之所止，安得謂止於仁之至善。爲人臣止於敬，固同一敬也，然敬亦何止一端？鞠躬盡力固敬也，陳善閉邪亦敬也，若執着其敬之一端，不能隨處止其敬之所止，安得謂止於敬之至善。爲人子止於孝，固同一孝也，然孝亦何止一端？先意承志固孝也，幾諫不違亦孝也，若執着其孝之一端，不能隨處止其孝之所止，安得謂止於孝之至善。以至爲人父止於慈，與國人交止於信，皆當如此。而又推類以及其餘，則凡天下之事，無大無小，雖千條萬緒，皆有以知其所當止，而無不止於至善矣。」〇曰：「復引《淇澳》之詩，何也？」曰：「上言止於至善之理備矣。然其所以求之之方，與其得之之驗，則未之及，故又引此詩以發明之也。夫『如切如磋』，言其所以講於學者已精，而益求其精也。『如琢如磨』，言其所以脩於身者已密，而益求其密也。此其所以擇善固執，日就月將，而得止於至善之由也。《語録》曰：「學是起頭處，脩身是成就處，中間功夫，既講求，又復講求，既克治，又復克治，此謂已精而求其益精，已密而求其益密也。」〇又曰：「只切而不磋，亦未到至善處；只琢而不磨，亦未到至善處。」〇陳氏曰：「切是窮究事物之理，逐件分析，有倫有敘。磋是講究到純熟處，道理瑩徹，所以如切而又磋。琢是克去物欲之私，使無瑕纇。磨是磨礲至那十分純粹處，所以如琢而又磨。」〇又曰：「學是知止於至善所在，自脩是止於至善所在。」恂慄者，嚴敬之存乎中也。威儀者，輝光之著乎外也。此其所以睟面盎背，施於四體，而爲止於至善之驗也。《語録》曰：「有主於中

而不能發於外，亦不是至善。務飾於外而無主於中，亦不是至善。」○又曰：「到這裏睟面盎背，發見於外，便是學與自脩之驗。」盛德至善，民不能忘，蓋人心之所同然，聖人既先得之，而其充盛宣著又如此，是以民皆仰之，而不能忘也。《語録》曰：「若非十分至善，何以使民久而不能忘？只是一時不忘，亦不是至善。」○又曰：「問：『《大學》引《淇澳》詩，是學者事，而盛德至善，《或問》指聖人言之，何也？』曰：『後面説得來大，非聖人不能。此是連上文文王「於緝熙敬止」説，聖人也不是插手掉臂做到那處，也須學始得。所謂生而知之者，便只是知得這箇。』」盛德以身之所得而言也，至善以理之所極而言也，切磋琢磨，求其止於是而已矣。」《文集》曰：「盛德至善，此言聖人事，蓋渾然一體，不可得而分者。但以人言則曰德，以理言則曰善，又不爲無辨耳。」曰：「切磋琢磨，何以爲學問自脩之別也？」曰：「骨角脉理可尋，而切磋之功易，所謂始條理之事也。玉石渾全堅確，而琢磨之功難，所謂終條理之事也。」《語録》曰：「骨角却易開解，玉石儘着得磨揩工夫。」○問：「切磋是始條理，琢磨是終條理，較密否？」曰：「始終條理都要密，講貫而益講貫，脩飭而益脩飭。」○曰：「引《烈文》之詩，而言前王之没世不忘，何也？」曰：「賢其賢者，聞而知之，仰其德業之盛也；親其親者，子孫保之，思其覆育之恩也；樂其樂者，含哺鼓腹而安其樂也；利其利者，耕田鑿井而享其利也。此皆先王盛德至善之餘澤，故雖已没世而人猶思之，愈久而不能忘也。《文集》曰：「親賢樂利，上四字皆自後人而言，下四字或指前王之身，或指前王之澤。」○《語録》曰：「如孔子仰文武之德，是賢其賢；成康以後思其恩而保其基緒，便是親其親。」上文之引《淇澳》，以明明德之得所止言之，而發新民之端也。此引

《烈文》，以新民之得所止言之，而著明明德之效也。」《文集》曰：「《淇澳》言明明德而可以新民，以見明德之極功。《烈文》因言非獨一時民不能忘，而後世之民亦不能忘，以見新民之極功。」○曰：「《淇澳》、《烈文》二節，鄭本元在誠意章後，而程子置之卒章之中，子獨何以知其不然而屬之此也？」曰：「二家所繫，文意不屬，故有不得而從者。且以所謂道盛德至善、没世不忘者推之，則知其當屬乎此也。」

子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎？」無情者不得盡其辭。大畏民志，此謂知本。

猶人，不異於人也。葉氏曰：「言吾亦若人耳。」情，實也。引夫子之言，而言聖人能使無實之人不敢盡其虚誕之辭。蓋我之明德既明，自然有以畏服民之心志，故訟不待聽而自無也。《語録》曰：「大有以畏服斯民自欺之志。」○又曰：「惟是先有以服其心志，所以能使之不得盡其虚誕之辭。」觀於此言，可以知本末之先後矣。黄氏曰：「聽訟無訟，亦大槩引此一端以見本末，其他皆然。論其所以然，固本於明德、新民，然聖人不專以此一事爲足以盡本末也。」

右傳之四章，釋本末。

此章舊本誤在「止於信」下。

或問：「聽訟一章，鄭本元在『止於信』之後，正心脩身之前，程子又進而寘之經文之下，『此謂知之至也』之上。子不之從，而寘之於此，何也？」曰：「以傳之結語考之，則其爲釋本末之義可知矣。以經之本文乘之，則其當屬於此可見矣。二家之説有未安者，故不得而從也。」曰：「然則聽訟無訟，於明德、新民之義，何所當也？」曰：「聖人德盛仁熟，所以自明者，皆極天下之至善，故能大有以

畏服其民之心志，而使之不敢盡其無實之辭。是以雖其聽訟無以異於衆人，而自無訟之可聽，蓋己德既明而民德自新，則得其本之明效也。或不能然，而欲區區於分爭辯訟之間，以求新民之效，其亦末矣。此傳者釋經之意也。」陳氏曰：「聽訟，末也；明德，本也。不能明己之德而專以智能決訟者，抑末矣。」曰：「然則其不論夫終始者，何也？」曰：「古人釋經，取其大略，未必如是之屑屑也。且此章之下，有闕文焉，又安知其非本有而并失之也耶？」

此謂知本，

程子曰：「衍文也。」

此謂知之至也。

此句之上，別有闕文，此特其結語耳。

右傳之五章，蓋釋格物、致知之義，而今亡矣。

此章舊本通下章，誤在經文之下。

間嘗竊取程子之意以補之曰：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。《文集》曰：「格物者，窮理之謂也。理無形而難知，物有迹而易睹，故因是物以求之。」○《語録》曰：「聖人不令人懸空窮理，須要格物者，是要人就那上見得道理破便實。」○又曰：「事事物物皆有其理，事物可見而其理難知，即事即物，便要見得此理。《大學》不曰窮理而謂之格物，只是使人就實處窮竟。事事物物上有許多道理，窮之不可不盡也。」○真氏曰：「《大學》教人以格物致知，蓋即物而理在焉。庶幾學者有着實用功之地，不至馳心於虛無之境。」蓋人心之靈莫不有知，《語録》曰：「靈底是心知覺處。」○又曰：「如孩提之童知愛其親，及其長也知敬其兄，以至於飢則知求食，渴則知求飲，是莫不有知也。但所知者止於大略，而不能推致其知以至於極耳。」○陳氏曰：「此句就致知上生。」而天下之物

莫不有理，陳氏曰：「此句就格物上生。」○真氏曰：「凡天下之物有形有象者，皆器也，其理便在其中。大而天地，亦形而下者，乾坤乃形而上者。天地以形體言，乾坤以性情言。日月星辰風雨霜露亦形而下者，其理即形而上者。以身言之，身之形體皆形而下者，曰性曰心之理，乃形而上者。至於一物一器，莫不皆然。如燈燭器也，其所以能照物，形而上之理也。」惟於理有未窮，故其知有不盡也。《語録》曰：「所謂窮理者，窮之須要周盡，若得一邊不見，一邊便不該通。」○真氏曰：「若不就事物上推求義理，則極至處亦無緣知得盡。」是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。《語録》曰：「問：『經文物格而後知至，却是知至在後，今云因其已知，則又在格物前。』曰：『知元自有，纔要去理會，便是這些知萌露。若懵然全不向着，便是知之端未曾通。』」○又曰：「窮理者，因其所已知而究其所未知。人之良知，本所固有，然不能窮理以至於物格知至者，只是足於已知，而於其所未知者不能窮且盡也。故見得一截，却又不曾見得一截，此其所以於理不精。」至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，《語録》曰：「亦須銖積寸累工夫，到後自然貫通。」○又曰：「知至只是到脱然貫通處，雖未能事事都知得，然理會得已極多，萬一有插一件差異底事來，也都識得他破。只是貫通，便不知底，亦通將去。」則衆物之表裏精粗無不到，《語録》曰：「表者，人物之所共由；裏者，吾心之所獨得。表者如父慈子孝，雖九夷八蠻，出這道理不得；裏者乃是至隱至微至親至切處。」○又曰：「粗是大綱，精是裏面曲折處。」○問：「既有箇定理，如何又有表裏精粗？」曰：「理固自有表裏精粗，人見識亦自有高低深淺。有人只理會得下許多，都不見得上面一截，這唤做知得表，知得粗。又有人合下便看得大體，都不就中間細下工夫，這唤做知得裏，知得精。二者俱是偏，故《大學》必欲格物致知，到物格知至，則表裏精粗無不盡。」而吾心之全體大用無不明矣。陳氏曰：「必致知之功到，而吾本然之體，皆有以周徧昭晰，本然之用，皆無所隔絶間斷，體常涵用，用不離體，其實非兩

截事也。」此謂物格，此謂知之至也。」

或問：「『此謂知本』，其一爲聽訟章之結語，則既聞命矣，其一鄭本元在經文之後，『此謂知之至也』之前。而程子以爲衍文，何也？」曰：「以其複出而他無所繫也。」曰：「『此謂知之至也』，鄭本元隨『此謂知本』，繫於經文之後，而下屬誠意之前。程子則去其上句之複，而附此句於聽訟知本之章，以屬明德之上，是必皆有説矣。子獨何據以知其皆不盡然，而有所取舍於其間耶？」曰：「此無以他求爲也。考之經文，初無再論知本、知至之云者，則知屬之經後者之不然矣。觀於聽訟之章，既以知本結之，而其中間又無知至之説，則知再結聽訟者之不然矣。且其下文所屬明德之章，自當爲傳文之首，又安得以此而先之乎？故愚於此皆有所不能無疑者。獨程子上句之所删，鄭氏下文之所屬，則以經傳之次求之而有合焉，是以不得而異也。」曰：「然則子何以知其爲釋知至之結語，而又知其上之當有闕文也？」曰：「以文義與下文推之，而知其釋知至也；以句法推之，而知其爲結語也；以傳之例推之，而知其有闕文也。」○曰：「此經之序，自誠意以下，其義明而傳悉矣。獨其所謂格物致知者，字義不明，而傳復闕焉，且爲最初用力之地，而無復上文語緒之可尋也。子乃自謂取程子之意以補之，則程子之言，何以見其必合於經意？而子之言，又似不盡出於程子，何邪？」曰：「或問於程子曰：『學何爲而可以有覺也？』程子曰：『學莫先於致知，能致其知，則思日益明，至

於久而後有覺爾。《書》所謂「思曰睿，睿作聖」，董子所謂「勉强學問，則聞見博而智益明」，正謂此也。學而無覺，則亦何以學爲也哉？』《語録》曰：「積累之多，自有箇覺悟時節。勉强學問，所以致其知也。聞見博而智益明，則其效著矣。」○愚謂：知是識其理之所當然，覺是悟其理之所以然。或問：『忠信則可勉矣，而致知爲難，柰何？』程子曰：『誠敬固不可以不勉，然天下之理不先知之，亦未有能勉以行之者也。故《大學》之序，先致知而後誠意，其等有不可躐者。苟無聖人之聰明睿智，而徒欲勉焉以踐其行事之迹，則亦安能如彼之動容周旋無不中禮也哉？惟其燭理之明，乃能不待勉强而自樂循理爾。夫人之性，本無不善，循理而行，宜無難者。惟其知之不至，而但欲以力爲之，是以苦其難而不知其樂耳。知之而至，則循理爲樂，不循理爲不樂，何苦而不循理以害吾樂邪？昔嘗見有談虎傷人者，衆莫不聞，而其間一人神色獨變，問其所以，乃嘗傷於虎者也。夫虎能傷人，人孰不知，然聞之有懼有不懼者，知之有真有不真也。學者之知道，必如此人之知虎，然後爲至耳。若曰知不善之不可爲而猶或爲之，則亦未嘗真知而已矣。』《語録》曰：「曾被虎傷者，便知得是可畏，未曾被虎傷底，須逐旋思量箇被傷底道理，見得與被傷者一般方是。」○又曰：「程子論知之淺深，從前未有人説到此。且虎能傷人，人所共知，而懼之有見於色者，以其知之深於衆人也。學者之於道，能如此人之於虎，真有以知之，則自有不容已者矣。」○又曰：「真知是要徹骨都見得透。」○又曰：「真知是知得真箇如此，不是聽得又説，便喚做知。」○又曰：「今人有知不善之不當爲，及臨事又爲之，只是知之未至。人知烏喙之殺，人不可食，斷然終於不食，是真知之也。知不善不可爲，

而猶或爲之，是特未能真知也。所以未能真知者，緣於道理上只就外面理會，裏面却未理會得十分瑩淨。」此兩條者，皆言格物致知所以當先而不可後之意也。《語録》曰：「致知是《大學》最初下手處，若理會得透徹，後面便容易。」又有問進脩之術何先者，程子曰：『莫先於正心誠意，然欲誠意，必先致知，而欲致知，又在格物。致，盡也。格，至也。凡有一物，必有一理，窮而至之，所謂格物者也。然而格物亦非一端，如或讀書講明道義，或論古今人物而別其是非，或應接事物而處其當否，皆窮理也。』《語録》曰：「物理無窮，故説得來亦自多端，如讀書以講明道義，則是理存於書；如論古今人物而別其是非邪正，則是理存於古今人物；如應接事物而審處其當否，則是理存於應接事物。所存既非一物能專，則所格亦非一端而盡。」〇陳氏曰：「事事物物，固皆有理，而聖賢書中又見成理義所萃，而皆事物之則也。在初學者入窮理工夫，先且就聖賢言語實處爲準則，於幽閒静一之中虚心而詳玩，隨章逐句一一實下講明工夫，果實有得，則是非邪正大分已明，而胸中權度稍定。然後次而及於論古今人物，以相參質，則其褒貶去取方可有定論。最其後也，乃及於應接事物以相證訂，則其裁處剖決方中節而不至於差。至是則吾之見有以照彼之情，而歷練感觸又有以長吾之見，内外交相發，將何所往而非吾窮格之益也。程子之言，亦有序矣。」

曰：『格物者，必物物而格之耶？將止格一物，而萬理皆通耶？』曰：『一物格而萬理通，雖顔子亦未至此，唯今日而格一物焉，明日又格一物焉，積習既多，然後脱然有貫通處耳。』《文集》曰：「一日一件者，格物工夫次第也。脱然貫通者，知至效驗極致也。不循其序而遽責其全，則爲自罔。但求粗曉而不期貫通，則爲自畫。」〇《語録》曰：「天下豈有一理通便解萬理皆通也？❶須積累將去。如顔子高明，不

❶「便」，原脱，據《朱子語類》卷十八補。

過聞一以知十，亦是大段聰明了。學問却有漸，❶無急迫之理。有人嘗説，學問只用窮究一箇大處，則其他皆通。某正不敢如此説，須是逐旋做將去。不成只用窮究一箇，其他更不用管，便都理會得。爲此説者，將謂是天理，不知都是人欲。」○又曰：「今日格一件，明日格一件，乃是零零碎碎湊合，將來不知不覺，自然醒悟。其始固須用力，及得之也，又却不假用力。」○又曰：「如讀書，今日看一段，明日看一段。又如今日理會一事，明日理會一事。積習多後，自然貫通。」○又曰：「程子此語，是真實做功夫來，不説格一件便會通，不説盡格得天下物理後方始通，只云積習既多，然後脱然有箇貫通處。」又曰：『自一身之中，以至萬物之理，理會得多，自當豁然有箇覺處。』《語録》曰：「一身之中，是仁、義、禮、智、惻隱、羞惡、辭遜、是非，與夫耳目手足，視聽言動，皆所當理會。至若萬物之榮悴，與夫動植小大，這底是可以如何使？那底是可以如何用？車之可以行陸，舟之可以行水，皆當理會。」○又曰：「此一段尤要切，學者所當深究，到得豁然處，非人力勉强而至者。」又曰：『窮理者，非謂必盡窮天下之理，又非謂止窮得一理便到，但積累多後，自當脱然有悟處。』《語録》曰：「今人務博者却要盡窮天下之理，務約者又謂反身而誠，則天下之物無不在我。此皆不是。如一百件事理會得五六十件了，這三四十件雖未理會，大槩可曉了。」又曰：『格物非欲盡窮天下之物，但於一事上窮盡，其他可以類推。至於言孝，則當求其所以爲孝者如何。若一事上窮不得，且別窮一事，或先其易者，或先其難者，各隨人淺深。譬如千蹊萬徑皆可以適國，但得一道而入，則可以推類而通其餘矣。蓋萬物各具一理，而萬理同出一原，此所以可推而無不通也。』《語録》曰：「所謂不必盡窮天下之物者，如十事已窮得八九，則其

❶「問」，原脱，據《朱子語類》卷十八并參下文文義補。

一二雖未窮得，將來湊會，都自見得。」○又曰：「類推是從已理會得處推將去，如此便不隔越。若遠去尋討，則不切於己。」○又曰：「若一事上窮未得，且別窮一事，這是言隨人之量，非曰遷延逃避也。蓋於此處既理會不得，若專一守在這裏，却轉昏了，須着別窮一事，或又可以因彼而明此也。」○又曰：「若謂窮一事不得，便掉了別窮一事，又輕忽了，也不得。程子爲見學者有恁地底，不得已説此話。」○問：「千蹊萬徑皆可以適國，恐是譬理之一原處，不知從一事上便可窮到一原處否？」曰：「未解便如此，只要以類推理。固是一理，然其間曲折甚多，須是把這箇做樣子，却從這裏推去始得。且如事親固當盡其事之之道，若得於親時是如何，不得於親時又當如何？以此而推之於事君，則知得於君時是如何，不得於君又當如何？推以事長，亦是如此。自此推去，莫不皆然。」○又曰：「萬物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，則其理之用不一。如爲君須仁，爲臣須敬，爲子須孝，爲父須慈，物物各具此理，而物物各異其用，然莫非一理之流行也。聖人所以窮理盡性而至於命，凡世間所有之物，莫不窮極其理，所以處置得物物各得其所，無一事一物不得其宜。」又曰：『物必有理，皆所當窮，若天地之所以高深，鬼神之所以幽顯是也。若曰天吾知其高而已矣，地吾知其深而已矣，鬼神吾知其幽且顯而已矣，則是已然之詞，又何理之可窮哉？』

《語録》曰：「此處甚緊切，學者須當知天如何而能高？地如何而能厚？鬼神如何而能幽顯？這方是格物。」○又曰：「天只是氣，非獨是高，只今人在地上，便只見如此高。要之，他連那地下亦是天。天只管轉來旋去，天大了，故旋得許多查滓在中間，世間無一箇物事恁地大。地只是氣之查滓，故厚而深。鬼爲幽，神爲顯。鬼者陰也，神者陽也。氣之屈者謂之鬼，氣之只管恁地來者謂之神。洋洋然如在其上，『焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也』，這便是那發生之精神。神者是生底，以至長大，故見其顯，便是氣之伸者。今人謂人之死爲鬼，是死後收斂，無形無迹，不可理會，便是那氣之屈底。」又曰：『如欲爲孝，則當知所以爲孝之道，如何而爲奉養之

宜，如何而爲温清之節，莫不窮究，然後能之，非獨守夫孝之一字而可得也。』陳氏曰：「如事親當孝，非是空守一箇孝字，必須窮格所以爲孝之理當如何，凡古人事親條目皆無一不講，然後可以實能盡孝。」或問：『觀物察己者，豈因見物而反求諸己乎？』曰：『不必然也。物我一理，纔明彼，即曉此，此合内外之道也。語其大，天地之所以高厚；語其小，至一物之所以然，皆學者所宜致思也。』曰：『然則先求之四端可乎？』曰：『求之情性，固切於身，然一草一木亦皆有理，不可不察。』《語録》曰：「這理是天下公共之理，人又都一般，初無物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理，將來相比。如赤子入井，皆有怵惕，知得人有這箇，便知自家亦有這箇，更不消比，並自知。」○又曰：「内外未嘗不合。自家知得物之理如此，則因其理之自然而應之，便見合内外之理。」○又曰：「天地之所以高厚，一物之所以然，只是舉其至大與其至細者言。學者之窮理，無一物而在所遺也。」○又曰：「如一草一木皆有理，草木春生秋殺，好生惡死，仲夏斬陽木，仲冬斬陰木，皆自順陰陽道理。自家知得萬物均氣同體，非其時不伐一木，此便是合内外之理。」又曰：『致知之要，當知至善之所在，如父止於慈，子止於孝之類。若不務此，而徒欲汎然以觀萬物之理，則吾恐其如大軍之遊騎，出太遠而無所歸也。』《語録》曰：「且窮實理，令有切己工夫，若只汎窮天下萬物之理，不務切己，即所謂遊騎無所歸矣。」程子曰：「兵陣須先立定家計，然後以遊騎旋旋，量力分外而與敵人合，此便是合内外之道。若遊騎太遠，卻歸不得。」❶○問：「程子謂一草一木皆所當窮，又謂恐如大軍遊騎，出太遠而無所歸，何也？」曰：「便是此等語疏得好，平正不向一邊去。」又曰：『格物莫若察之於身，其得之尤切。』《語録》

❶「程子曰」至「歸不得」，原缺「程子曰」三字，「而」作「面」，「卻」作「都」。均據《二程遺書》卷七補正。

曰：「前既説當察物理，不可專在情性，至此又言莫若得之於身爲尤切，皆是互相發處。」此十條者，皆言格物致知所當用力之地，與其次第功程也。陳氏曰：「格物諸條，其用功次第，極爲明備。」又曰：『格物窮理，但立誠意以格之，其遲速則在乎人之明暗耳。』《語録》曰：「問：『立誠意以格之，誠意如何却在致知之先？』曰：『這箇誠意，只是要着實用力，所以下立字。』」○問：「知至而後意誠，而此云格物窮理，立誠意以格之，何也？」曰：「此誠字説較淺，未説到深處，只是堅確其志，樸實去做工夫。」又曰：『入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。』《語録》曰：「敬則心存，心存則理具，於此而得失可驗。」○又曰：「心若走作不定，何緣見得道理。」又曰：『涵養須用敬，進學則在致知。』《文集》曰：「此二言者，實學者立身進步之要，而二者之功未嘗不交相發也。然程子教人持敬，不過以整衣冠、齊容貌爲先，而所謂致知者，又不過讀書史、應事物之間求其理之所在而已，非如近世荒誕怪譎，不近人情之説也。」○《語録》曰：「知與行，須是齊頭做，方能互相發。程子下須字、在字，便是皆要齊頭着力，不可道知得了方始行。有一般人，儘聰明知得，而行不及，是資質弱。又有一般人，儘行得，而知不得。」○又曰：「無事時且存養在這裏，提撕警覺，不要放肆。到那講習應接，便當思量義理，用義理做將去。無事時便着存養，收拾此心。」○又曰：「涵養於未發見之初，窮格於已發見之後。」又曰：『致知在乎所養，養知莫過於寡欲。』《語録》曰：「致知者，推致其知識而至於盡也。將致知者，必先有以養其知。有以養之，則所見益明，所得益固。欲養其知者，惟寡欲而已矣。欲寡則無紛擾之患，而知益明矣；無變遷之患，而得益固矣。」○問：「是既知後，便如此養否？」曰：「此不分先後。未知之前，若不養之，此知如何發得？既知之後，若不養則又差了。不可道未知之前便不必如此。」○又曰：「二者自是箇兩頭説話，本若無相干，但得其道，則交相爲養，失其道則交相爲害。」又曰：『格物者，適道之始，思欲格物，則固已近道矣。』

是何也？以收其心而不放也。』愚謂：若非邪思妄念處截斷不續，如何胸次得明，可以格物！此朱子所以謂此段甚好。此五條者，又言涵養本原之功，所以爲格物致知之本者也。《語録》曰：「須先涵養清明，然後能格物。」凡程子之爲説者，不過如此，其於格物致知之傳詳矣。今也尋其義理既無可疑，考其字義亦皆有據，《語録》曰：「程子説許多項，初間説不可不格物致知，中間却是指出箇格物箇地頭，又見節次格處，自立誠意以格之以下，却是做功夫合如此。」○又曰：「程子皆是因人資質説，故有説向外處，有説向内處。要知學者用功，六分内面，四分外面，便好。一半已難。若六分外面，則尤不可。今有一等人，甚明白，且於道理亦分曉，却只恁地者，只是向外做功夫。」至以他書論之，則《文言》所謂『學聚問辨』，《中庸》所謂『明善擇善』，孟子所謂『知性知天』，又皆在乎固守力行之先，而可以驗夫《大學》始教之功爲有在乎此也。《語録》曰：「學聚問辨，明善擇善，盡心知性，此皆是知，皆始學之功也。」愚嘗反覆考之，而有以信其必然，是以竊取其意，以補傳文之闕。不然，則又安敢犯不韙之罪，爲無證之言，以自託於聖經賢傳之間乎？」曰：「然則吾子之意亦可得而悉聞之乎？」曰：「吾聞之也，天道流行，造化發育，凡有聲色貌象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以爲是物者，莫不各有當然之則，而自不容已。是皆得於天之所賦，而非人之所能爲也。《語録》曰：「物乃形氣，則乃理也，物之理方爲則。」○又曰：「理之所當爲者，自不容已。如孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄，自是有住不得處。」○又曰：「今人未嘗看見當然而不容已者，只就上較量一箇好惡耳，如真見得這底是我合當爲，則自有所不可已者矣。」今且以其至切而近

者言之，則心之爲物，實主於身，真氏曰：「團外竅中者，心之形體，可以物言。備具衆理，神明不測，此心之理，不可以物言。然有此形體，方包得此理。」其體則有仁、義、禮、智之性，其用則有惻隱、羞惡、恭敬、是非之情，渾然在中，隨感而應，各有攸主而不可亂也。次而及於身之所具，則有口鼻耳目四肢之用。又次而及於身之所接，則有君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。是皆必有當然之則，而自不容已，所謂理也。《語録》曰：「論其體，則實是有仁、義、禮、智；論其用，則實是有惻隱、羞惡、恭敬、是非，更假僞不得。試看天下，豈有假做得仁，假做得義，假做得禮，假做得智？又如一身之中，裏面有五臟六腑，外面有耳目口鼻四肢，這是人人都如此。存之爲仁、義、禮、智，發出來爲惻隱、羞惡、恭敬、是非，人人都有此。更自一身推之於家，實是有父子，有夫婦，有兄弟。推之天地之間，實是有君，有臣，有朋友。都不是待後人旋安排，是合下元有此。」○問：「口鼻耳目四肢之用。」曰：「貌曰恭，言曰從，視明聽聰。」又問：「君臣、父子、夫婦、長幼、朋友之常。」曰：「事君忠，事親孝。」外而至於人，則人之理不異於己也。遠而至於物，則物之理不異於人也。極其大，則天地之運、古今之變，不能外也；盡於小，則一塵之微、一息之頃，不能遺也。愚謂：理無物不在，無時不然。大而天地之一開一闔，古今之一否一泰；小而一塵之或飛或伏，一息之或呼或吸，皆此理之所寓也。是乃上帝所降之衷，《語録》曰：「衷只是箇無過不及之中。今人言折衷，折衷者，以中爲準則而取正也。」○又曰：「緊要字却在降字上。故自天而言，則謂之降衷；自人受此衷而言，則謂之性。如云天所賦爲命，物所受爲性，命便是那降字，至物所受則謂之性，而不謂之衷。所以不同，緣各據他來處與所受處而言也。」烝民所秉之彝，真氏曰：「吾衆民皆秉執此常理。」○又曰：「彝而言秉何也？渾然一理具於吾心，不可移奪，若秉執

然。」劉子所謂天地之中，《語録》曰：「此是未發之中。」○黄氏曰：「是指天地而言，所謂命也。」夫子所謂「性與天道」，《語録》曰：「性便是自家底，天道便是上面腦子。上面有腦子，下面便有許多物事，徹底如此。」○又曰：「譬如一條長連底物事，其流行者是天道，人得之者爲性。❶」子思所謂「天命之性」，陳氏曰：「天命即天道之流行而付予於物者，受於天而爲我所有，故謂之性。」孟子所謂「仁義之心」，真氏曰：「人既得陰陽之理以爲性，則自然有仁義之心。只舉仁義二字者，仁包禮、義包智故也。禮是仁之著，智是義之藏。」程子所謂「天然自有之中」，《語録》曰：「此是時中。」○黄氏曰：「是以人言，所謂性也。」○真氏曰：「言凡百事物皆有箇恰好底道理，不可過，不可不及也。」張子所謂「萬物之一原」，《語録》曰：「所謂性者，人物之所同得，非惟己有是，而人亦有是，非惟人有是，而物亦有是。」○真氏曰：「凡人物之性，皆自此流出，如百川之同一源也。」邵子所謂「道之形體」者。《語録》曰：「天之付與其理，本不可見，其總要却在此。蓋人得之於天理，元無欠闕，只是其理却無形象，不於性上體認，如何知得。」○又曰：「纔説出，只是虚空，更無形影。惟是説性者道之形體，却見得實有，不須談空説遠。欲知此道之實有者，當求之吾性分之内。」○陳氏曰：「道者，事物中所當然之理，人之所共由者也。性即在我之理，具於吾心，而道之所總會也。所謂形體者，正如此。」但其氣質有清濁偏正之殊，物欲有淺深厚薄之異，是以人之與物，賢之與愚，相與懸絶而不能同耳。《文集》曰：「問：『氣質物欲分聖愚、人物，似覺可疑。若以清濁分聖愚，偏正分人物，則物欲厚薄淺深一句，復將何指？若謂指聖愚，則聖人無物欲之私，若謂説人物，則物又不可以淺深厚薄論。』曰：『清濁偏正等説，乃本《正蒙》中語，然亦是將人物賢智、愚不肖相對而分言之，即須如此。若大槩而論，則人清而物濁，人正而物偏。又細别之，則智乃清之

❶「人」，原誤作「天」，今據四庫本改。

清，賢乃正之正，愚乃清之濁，不肖乃正之偏，而張子所謂物有近人之性者，又濁之清，偏之正也。物欲淺深厚薄，乃通爲衆人而言，若作有無，則此一等人甚少，難入群隊，故只得且如此。下語若以爲疑，則不若改聖字作賢字，亦省得分解，而聖人自不妨超然出於其外也。』」以其理之同，故以一人之心，而於天下萬物之理，無不能知；以其稟之異，故於其理，或有所不能窮也。《語録》曰：「氣稟之偏者，自不求所以知。若或有這心要求，便即在這裏。緣本來箇仁、義、禮、智，人人同有，只被氣稟物欲遮了，然這箇理未嘗亡，纔求便得。」理有未窮，故其知有不盡，知有不盡，則其心之所發，必不能純於義理而無雜乎物欲之私。《語録》曰：「若知之有豪末未盡，則當做處便夾帶這不當做底意在。」此其所以意有不誠，心有不正，身有不脩，而天下國家不可得而治也。昔者聖人蓋有憂之，是以於其始教，爲之小學，而使之習於誠敬，則所以收其放心，養其德性者，已無所不用其至矣。及其進乎大學，則又使之即夫事物之中，因其所知之理推而究之，以各到乎其極，則吾之知識亦得以周徧精切而無不盡也。若其用力之方，則或考之事爲之著，或察之念慮之微，或求之文字之中，或索之講論之際。《語録》曰：「問：『關於事爲者，不外乎念慮，而入於念慮者，往往是事爲，此分爲二，如何？』曰：『固是都相關，然也有做在外底，也有念慮方動底。念慮方動，便須辨別那箇是正，那箇是不正，這只就始末上大約如此説。』」使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，《語録》曰：「天地鬼神之變，如春生秋殺，陽開陰閉，趲去自住不得。陽極了陰便生，陰極了陽便生，後面只管相趲，如何住得？」○陳氏曰：「在身如手容合當恭，足容合當重之類；在心如體合當寂，用合當感之類；性如仁合當愛，義合當斷之類；情如見赤子入井合當

惻隱，見大賓合當恭敬之類；人倫如君合當止仁，臣合當止敬之類；日用如居處合當恭，執事合當敬之類；天地如天合當高，地合當厚；鬼神二氣如陽合當伸，陰合當屈；鳥獸如牛合當耕，馬合當乘；草木如春合當生，秋合當殺等類：皆有理存乎其間也。」自其一物之中，莫不有以見其所當然而不容已，與其所以然而不可易者。《語録》曰：「問：『上句是指理而言，下句是指人心而言？』曰：『下句只是指事而言，凡事固有所當然而不容已者，然又當求其所以然者，何故？其所以然，理也。理如此，故不可易。又如人見赤子入井，皆有怵惕惻隱之心，此其事所當然而不容已者也。然其所以、者是何故？必有箇道理之不可易者。今之學者但止見其一邊，只據眼前理會，得箇皮膚便休，爲不曾都會得那徹心徹髓處。』」○陳氏曰：「當然，是就目今直看其如此，是理之見定形狀也。所以然，是就上面委曲看其因甚如此，是理之來歷根原也。」○真氏曰：「如爲君當仁，爲臣當敬，爲子當孝，爲父當慈，與人交當信之類，此乃道理合當如此，不如此則不可，故曰所當然也。然仁敬孝慈之屬，非是人力强爲，有生之初即稟此理，是乃天之所與也，故曰所以然。所當然是知性，知其理當如此也。所以然是知天，謂知其理所自來也。」必其表裏精粗無所不盡，而又益推其類以通之，至於一日脱然而貫通焉，則於天下之物，皆有以究其義理精微之所極，而吾之聰明睿智，亦皆有以極其心之本體而無不盡矣。《語録》曰：「不可盡者，心之事；可盡者，心之理。理既盡後，謂如一物初不曾識，來到面前，便識得此物，盡吾心之理。」此愚之所以補乎本傳闕文之意，雖不能盡用程子之言，然其指趣要歸，則不合者鮮矣。讀者其亦深考而實識之哉！」曰：「然則子之爲學，不求諸心而求諸迹，不求之内而求之外，吾恐聖賢之學不如是之淺近而支離也。」曰：「人之所以爲學，心與理而已矣。心雖主乎一身，而其體

之虛靈，足以管乎天下之理，理雖散在萬物，而其用之微妙，實不外乎一人之心，初不可以内外精粗而論也。《語録》曰：「心包萬理，萬理具於一心。」〇又曰：「理遍在天地萬物之間，而心則管之，心既管之，則其用實不外乎此心矣。然則理之體在物，而其用在心也。」〇又曰：「此是以身爲主，以物爲客，故如此説。要之，理在物與在吾身，只一般。」〇問：「用之微妙，是心之用否？」曰：「理必有用，何必又説是心之用？夫心之體具乎是理，理則無所不該而無一物不在，然其用實不外乎人心，蓋理雖在物，而用實在心也。」然或不知此心之靈而無以存之，則昏昧雜擾而無以窮衆理之妙，不知衆理之妙而無以窮之，則偏狹固滯而無以盡此心之全。此其理勢之相須，蓋亦有必然者。《語録》曰：「不能存得心，不能窮得理；不能窮得理，不能存得心。」〇真氏曰：「存心窮理二者，當表裏用功。蓋知窮理而不知存心，則思慮紛擾，物欲交攻，此心既昏且亂，如何窮得義理？但知存心而不務窮理，雖能執持静定，亦不過如禪家之空寂而已。故必二者交進，則心無不正而理無不通。學之大端，惟此而已。」是以聖人設教，使人默識此心之靈，而存之於端莊静一之中，以爲窮理之本；真氏曰：「窮理以此心爲主，必須以敬自持，使心有主宰，無私意邪念之紛擾，然後有以爲窮理之基本。」〇又曰：「端莊主容貌而言，静一主心而言，蓋表裏交正之義，合而言之，則敬而已矣。」使人知有衆理之妙，而窮之於學問思辨之際，以致盡心之功。陳氏曰：「古人每言學，必欲其博，所以極盡乎此心無窮之量也。所謂盡心者，須是盡得箇極大無窮之量，無一理一物之或遺，方是真能盡其心。」〇蔡氏曰：「盡心者，言其心之所存更無一豪之不盡也。然若要盡得，須先知得，所以學者要先窮理。」巨細相涵，動静交養，初未嘗有内外精粗之擇，及其真積力久，而豁然貫通焉，則亦有以知其渾然一致，而果無内外精粗之

可言矣。蔡氏曰：「存此心於端莊静一之中，以立其本；窮此理於學問思辨之際，以達其用。反之於身，以踐其實，則巨細相涵，動静交養，及其真積力久而豁然融會，然後可以造乎一之妙。」今必以是爲淺近支離，而欲藏形匿景，别爲一種幽深恍惚艱難阻絶之論，務使學者莽然措其心於文字言語之外，而曰道必如此，然後可以得之，則是近世佛學詖淫邪遁之尤者，而欲移之以亂古人明德新民之實學，其亦誤矣。」陳氏曰：「吾道工夫有節目次第，非如釋氏，妄以一超直入相誑眩。須從下學，便可上達，須從格物致知，然後融會貫通。」〇曰：「近世大儒有爲格物致知之説者，曰『格猶扞也，禦也，能扞禦外物，而後能知至道也』。又有推其説者，曰：『人生而静，其性本無不善，而有爲不善者，外物誘之也。所謂格物以致其知者，亦曰扞去外物之誘，而本然之善自明耳。』是其爲説，不亦善乎？」曰：「『天生烝民，有物有則』，則物之與道，固未始相離也。今曰禦外物而後可以知至道，則是絶父子而後可以知孝慈，離君臣然後可以知仁敬也，是安有此理哉！若曰所謂外物者，不善之誘耳，非指君臣、父子而言也，則夫外物之誘人，莫甚於飲食男女之欲，然推其本，則固亦莫非人之所當有而不能無者也，但於其間自有天理人欲之辨，而不可以豪氂差耳。惟其徒有是物，而不能察於吾之所以行乎其間者，孰爲天理，孰爲人欲，是以無以致其克復之功，而物之誘於外者，得以奪乎天理之本然耳。今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正，絶滅種類，然後可以全夫婦之别也。

是雖裔戎無君無父之教，有不能充其説者，況乎聖人大中至正之道，而得以此亂之哉！」此評司馬温公之説。〇愚謂：物與理未嘗相離，若離物以求理，則空虚而無據，豈得一切扞而去之。〇曰：「自程子以格物爲窮理，而其學者傳之，見於文字多矣。是亦有以發其師説而有助於後學者耶？」曰：「程子之説，切於己而不遺於物，本於行事之實而不廢文字之功，極其大而不略其小，究其精而不忽其粗。學者循是而用力焉，則既不務博而陷於支離，亦不徑約而流於狂妄。既不舍其積累之漸，而其所謂豁然貫通者，又非見聞思慮之可及也。是於説經之意，入德之方，其亦可謂反復詳備而無俟於發明矣。若其門人，雖曰祖其師説，然以愚考之，則恐其皆未足以及此也。蓋有以必窮萬物之理同出於一爲格物，知萬物同出乎一理爲知至；如合内外之道，則天人物我爲一；通晝夜之道，則死生幽明爲一；達哀樂好惡之情，則人與鳥獸魚鼈爲一；求屈伸消長之變，則天地山川草木爲一者，似矣。然其欲必窮萬物之理，而專指外物，則於理之在己者，有不明矣。但求衆物比類之同，而不究一物性情之異，則於理之精微者，有不察矣。不欲其異而不免乎四説之異，必欲其同而未極乎一原之同，則徒有牽合之勞，而不睹貫通之妙矣，其於程子之説何如哉？」此評藍田吕氏之説。〇《語録》曰：「説許多一了，理自無可得窮，又格箇甚麼？固是出於一，只緣散了，千歧萬徑，今日窮理，所以要收拾歸於一。」又有以爲窮理只是尋箇是處，然必以恕爲本，而又先其大者，則一處理通，而觸

處皆通者。其曰尋箇是處者則得矣，而曰以恕爲本，則是求仁之方，而非窮理之務也。又曰先其大者，則不若先其近者之切也。又曰一處通而一切通，則又顔子之所不能及，程子之所不敢言，非若類推積累之可以循序而必至也。此評上蔡謝氏之説。○《語録》曰：「尋箇是處者，須是於其一二分是處直窮到十分是處方可。」○又曰：「窮理自是我不曉這道理，所以要窮，如何説得恕字？他當初説恕字，大概只是説要推我之心以窮理，便礙理了。」○又曰：「恕乃求仁之方。試看窮理如何着得恕？窮理蓋是合下工夫，恕則在窮理之後。」又有以爲天下之物不可勝窮，然皆備於我，而非從外得也，所謂格物，亦曰反身而誠，則天下之物無不在我者。是亦似矣，然反身而誠，乃爲物格知至以後之事，言其窮理之至無所不盡，故凡天下之理反求諸身，皆有以見。其如目視、耳聽、手持、足行之畢具於此，而無豪髮之不實耳。固非以是方爲格物之事，亦不謂但務反求諸身，而天下之理自然無不誠也。《中庸》之言明善即物格知至之事，其言誠身即意誠心正之功，故不明乎善，則有反諸身而不誠者，其功夫地位固有序而不可誣矣。今爲格物之説，又安得遽以是而爲言哉！此評龜山楊氏之説。○《語録》曰：「須是反身，乃見得道理分明。如孝如弟，須見得孝弟我元有在這裏，若能反身，争多少事。他又却説萬物皆備於我，不須外面求，此却錯了。」又有以今日格一物，明日格一物，爲非程子之言者。則諸家所記程子之言，此類非一，不容皆誤。且其爲説，正《中庸》『學、問、思、辨，弗得弗措』之事，無所咈於理者，不知何所病而疑之也？

豈其習於持敬之約而厭夫觀理之煩耶？抑直以己所未聞而不信他人之所聞也。夫持敬觀理，不可偏廢，程子固已言之，若以己偶未聞而遂不之信，則以有子之似聖人，而速貧速朽之論猶不能無待於子游而後定，今又安得遽以一人之所未聞，而盡廢衆人之所共聞者哉！此評和靜尹氏之説。○《語録》曰：「和靜且是深信程子者，想是此等説話不曾聞得，或是其心不以爲然，故於此説有所不領會耳。」又有以爲物物致察而宛轉歸己，如察天行以自强，察地勢以厚德者，亦似矣。然其曰物物致察，則是不察程子所謂『不必盡窮天下之物』也。又曰宛轉歸己，則是不察程子所謂『物我一理，纔明彼，即曉此』之意也。又曰察天行以自强，察地勢以厚德，則是但欲因其已定之名，擬其已著之迹，而未嘗如程子所謂『求其所以然與其所以爲』者之妙也。此評胡文定公之説。○《語録》曰：「所謂物物致察，只求之於外，如所謂察天行以自强，察地勢以厚德，祗因其物之如是而求之耳。初不知天如何而健，地如何而順也。所謂宛轉歸己，則是理本非己有，乃强委曲牽合，使他入來爾。這是隔陌多少！」獨有所謂即事即物，不厭不棄，而身親格之，以精其知者，爲得致字向裏之意。而其曰格之之道必立志以定其本，居敬以持其志，志立乎事物之表，敬行乎事物之内，而知乃可精者，又有以合乎所謂未有致知而不在敬者之指。但其語意頗傷急迫，既不能盡其全體規模之大，又無以見其從容潛玩、積久貫通之功耳。此評五峯胡氏之説。○《語録》曰：「身親格之，説得親字急迫，格自是格，不成倩人格。」○又曰：「人之爲事，必先立志以爲本，志不立，則不能爲事。雖能立志，苟不能居敬以持之，此心亦

迫然而無主，悠悠終日，亦只是虚言。」〇又曰：「志立乎事物之表，看是甚麽都不能奪得他，又不恁地細細碎碎。敬行乎事物之内，這箇便是細密處，事事要這些子，言也須敬，動也須敬，坐也須敬，頃刻去他不得。」〇又曰：「此段本説得極精，然却有病者，只説得向裏來，不曾説得外面，所以語意頗傷急迫。蓋致知本是廣大，須用説得表裏内外周徧兼該方得。其曰知乃可精，便有局蹙氣象，他便要就這裏便精其知。殊不知致知之道不如此急迫，須是寛其程限，大其度量，久久自然貫通。」〇又曰：「他説知未到精處，方是可精，此是説格物以前底事。後面説又是格物以後底事。中間正好用工曲折處，都不曾説，便是局蹙了。」

嗚呼！程子之言，其答問反復之詳且明也如彼，而其門人之所以爲説者乃如此，雖或僅有一二之合焉，而不免於猶有所未盡也。是亦不待七十子喪而大義已乖矣，尚何望其能有所發而有助於後學哉！

《語録》曰：「諸公説初都見好，後來段段録出，排在那裏，句句將來比對，逐字稱停過，方見得程子説攧撲不破，諸公説挨着便成粉碎了。」〇又曰：「諸公致知格物之説，皆失了程子意，此正是入門款。於此既差，則他可知矣。」

閒獨惟念昔聞延平先生之教，以爲爲學之初，且當常存此心，勿爲他事所勝，凡遇一事，即當且就此事反復推尋，以究其理。待此一事融釋脱落，然後循序少進，而別窮一事。如此既久，積累之多，胸中自當有灑然處，非文字言語之所及也。詳味此言，雖其規模之大，條理之密，若不逮於程子，然其功夫之漸次，意味之深切，則有非他説所能及者。惟嘗實用力於此者，爲能有以識之，未易以口舌争也。

《語録》曰：「李先生説，是教人若遇一事，即且就上理會，教爛熟離析，不待擘開，自然分解，久之自當有灑然處，自是見得快活。天下事無他，只是箇熟與不熟，若只一時恁地約模得，都不與自家相干，久後皆忘却，如借得人家事一般，少間被人取將去，又濟自家甚事？」〇

愚謂：程子言若一事窮未得，且別窮一事，延平則言且就一事推尋，待其融釋脱落，然後別窮一事。其言不同。蓋程子以人心各有明處，有暗處，若就明處推去，則易爲力，非謂一事未窮得，而可貳以二，參以三也。若延平則專爲不能主一者之戒，讀者不可以辭害意。曰：「然則所謂格物致知之學，與世之所謂博物洽聞者，奚以異？」曰：「此以反身窮理爲主，而必究其本末是非之極摯。《語録》曰：「反身是着實向自家體分上求。」彼以徇外誇多爲務，而不覈其表裏真妄之實。然必究其極，是以知愈博而心愈明；不覈其實，是以識愈多而心愈窒。永嘉陳氏曰：「格物致知，研窮義理，心學也。記誦博識，口耳外體，喪心之學。二事正相反。」此正爲己爲人之所以分，不可不察也。」

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。惡、好，上字皆去聲。謙，讀爲慊，苦劫反。

誠其意者，自脩之首也。《語録》曰：「誠意者，行之始。」毋者，禁止之辭。自欺云者，知爲善以去惡，而心之所發有未實也。《語録》曰：「且如爲善，自家也知得是合當爲，也勉强去做，只是心裏又有些便不消如此做也不妨底意思；❶如不爲不善，心裏也知得不當爲而不爲，雖是不爲，然心中又有些便爲也不妨底意思，此便是自欺。便做九分九釐九毫要爲善，只那一毫不要爲底，便是自欺，便是意不實矣。」○永嘉陳氏曰：「才萌欺心，便落小人旋渦中，可畏之甚。」慊，快也，足也。《語録》曰：「慊訓快意多。」○又曰：「慊者，無不足也。」獨者，人所不知而己所獨知之地也。《語録》曰：「如一片止水中間，忽有一點動處，此最緊要着功夫。」○又曰：「這獨也不只是恁獨時，如與衆人對坐，自心中發一念或正或不正，此亦是獨處。」言欲自脩者知爲善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡

❶「妨」，原誤作「好」，今據四庫薈要本改。

惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而爲人也。《文集》曰：「縱不自欺，即其好惡真如好好色、惡惡臭，只爲求以自快自足，如寒而思衣以自溫，飢而思食以自飽，非有牽强苟且，姑以爲人之意。纔不如此，即其好惡皆是爲人而然，非有自求快足之意也。」然其實與不實，蓋有他人所不及知而己獨知之者，故必謹之於此，以審其幾焉。《語録》曰：「正當於幾微豪釐處做工夫，只幾微之間少有不實，便爲自欺。」○又曰：「幾者動之微，是欲動未動之間，便有善惡，便須就這處理會。若到發出處，更怎柰何得？所以聖賢説謹獨，是要就幾微處理會。」○又曰：「獨是幾之將然處，不可不精察而謹守之。」○又曰：「謹獨則於善惡之幾察之，愈精愈密。」○黄氏曰：「獨也者，誠與不誠之本根，此又指本根以示人，使人即其本根而謹之。」

小人閒居爲不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。閒，音閑。厭，鄭氏讀爲黶。

閒居，獨處也。厭然，銷沮閉藏之貌。此言小人陰爲不善，而陽欲揜之，沈僴録曰：「將那虚假之善來蓋覆真實之惡。」則是非不知善之當爲與惡之當去也，但不能實用其力以至此耳。然欲揜其惡而卒不可揜，欲詐爲善而卒不可詐，則亦何益之有哉！《文集》曰：「知其爲惡而揜之，則既不足以自欺，人之視己，如見其肺肝，則又不足以欺人，亦何益之有哉！」此君子所以重以爲戒，而必謹其獨也。

曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」

引此以明上文之意。言雖幽獨之中，而其善惡之不可揜如此，可畏之甚也。《語録》曰：「此是承上文『人之視己如見其肺肝』底意，不可道是人不知，人曉然共見如此。」

富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其

意。胖，步丹反。

胖，安舒也。言富則能潤屋矣，德則能潤身矣，三山陳氏曰：「財積於中，則屋潤於外；德積於中，則身亦潤於外矣。潤，猶華澤也。」故心無愧怍，則廣大寬平，而體常舒泰，《語録》曰：「無愧怍，是無物欲之蔽，所以能廣大。」○又曰：「心本是闊大底物事，只是因愧怍了，便卑狹，便被他隔礙了，只見得一邊，所以體不能得舒泰。」○三山陳氏曰：「心，在内者也，以理之無慊，故能廣大。體，在外者也，以心之既廣，故能舒泰。人之一心少有所慊，則視聽怵迫而舉動跼蹐，雖吾四體將不得其所安矣，皆自然之應也。」德之潤身者然也。蓋善之實於中而形於外者如此，陳氏曰：「上説小人實有是惡，故其惡形見於外。此説君子實有是善，故其善亦形見於外。」故又言此以結之。

右傳之六章，釋誠意。《語録》曰：「意誠便全然在天理上行，意未誠以前，尚汩在人欲裏。」○又曰：「過得此一關，方是人，不是賊。」

經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而后意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發，必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。《文集》曰：「意雖心之所發，然誠意工夫却自致知上做來。」○又曰：「《大學》雖使人戒夫自欺，而推其本，則必其有以用力於格物致知之地，然後理明心一，而所發自然莫非真實。如其不然，則正念方萌，私欲隨起，亦非力之所能制矣。」然或已明而不謹乎此，則其所明，又非己有，而無以爲進德之基。《語録》曰：「問：『知至以後，何由意有未誠處？』曰：『一念纔放下，便是失其正，所當深謹。』」○陳氏曰：「於知已至後，亦非聽之自誠，蓋無一刻不用其戒謹之功。」故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。蔡氏曰：「此章改定，實朱子之絶筆也，學者其深玩而精體之。」

或問：「六章之指，其詳猶有可得而言者耶？」曰：「天下之道二，善與惡而已矣。然揆厥所元而循其次第，則善者天命所賦之本然，惡者物欲所生之邪穢也。是以人之常性莫不有善而無惡，其本心莫不好善而惡惡。陳氏曰：「造化流行，生育賦予，更無別物，只是箇善而已。所謂善者，以實理言，人受得此理以爲善，亦本善而無惡。」然既有是形體之累，而又爲氣稟之拘，是以物欲之私得以蔽之，而天命之本然者不得而著。其於事物之理，固有瞢然不知其善惡之所在者，亦有僅識其粗，而不能真知其可好可惡之極者。陳氏曰：「一等未實見道理人，雖分明有好善之心，終是不能徹表裏。須是真知善惡分明，然後有真好真惡之功。」夫不知善之真可好，則其好善也，雖曰好之，而未能無不好者以拒之於內；不知惡之真可惡，則其惡惡也，雖曰惡之，而未能無不惡者以挽之於中。是以不免於苟焉以自欺，而意之所發，有不誠者。《語録》曰：「如自家欲好善，後面又有箇心在這裏拗你莫去好善；欲惡惡，又似有箇心在這裏拗你莫要惡惡。此便是自欺。」夫好善而不誠，則非唯不足以爲善，而反有以賊乎其善；惡惡而不誠，則非唯不足以去惡，而適所以長乎其惡。是則其爲害也，徒有甚焉，而何益之有哉？聖人於此，蓋有憂之，故爲大學之教，而必首之以格物致知之目，以開明其心術，使既有以識夫善惡之所在，與其可好可惡之必然矣，至此而復進之以必誠其意之説焉，則又欲其謹之於幽獨隱微之奧，以禁止其苟且自欺之萌。黄氏曰：「須是幽獨之中常致其謹，常爲善而不爲惡。九分爲善矣，而幽獨之中有一分不善，此一分不善處，便

是一分自欺。有一分自欺，則在我爲善之意，便有一分不實。」而凡其心之所發，如曰好善，則必由中及外，無一豪之不好也；如曰惡惡，則必由中及外，無一豪之不惡也。陳氏曰：「如外好善而内不好善，外惡惡而内不惡惡，便是不真實。」夫好善而中無不好，則是其好之也，如好好色之真欲以快乎己之目，初非爲人而好之也；惡惡而中無不惡，則是其惡之也，如惡惡臭之真欲以足乎己之鼻，初非爲人而惡之也。葉氏曰：「今人一見好色，即真切好之，一聞惡臭，即真切惡之，此好此惡非是他人强之如此，亦非爲他人好之惡之，乃是自家真知其可好可惡，不容自已。」所發之實既如此矣，而須臾之頃、纖芥之微，念念相承，又無敢有少間斷焉，則庶乎内外昭融，《文集》曰：「内謂理之隱微處，外謂理之周徧處。」表裏澄徹，而心無不正，身無不脩矣。黄氏曰：「此指表裏如一者而言。」若彼小人，幽隱之間，實爲不善，而猶欲外託於善以自蓋，則亦不可謂其全然不知善惡之所在，但以不知其真可好惡，而又不能謹之於獨，以禁止其苟且自欺之萌，《語録》曰：「是箇半知半不知底人。不知不識，只唤做不知不識，却不唤做自欺。」是以淪陷至於如此而不自知耳。黄氏曰：「此指表裏異者而言。」此章之説，其詳如此，是固宜爲自脩之先務矣。然非有以開其知識之真，則不能有以致其好惡之實，故必曰：『欲誠其意者，先致其知。』又曰：『知至而后意誠。』然猶不敢恃其知之已至，而聽其所自爲也，故又曰：『必誠其意，必謹其獨，而毋自欺焉。』《語録》曰：「知既至，到這裏方可着手下工夫，不是知至後，下面許多一齊掃了。」則大學功夫，次第相承，首尾爲一，而不假

他術以雜乎其間，亦可見矣。後此皆然，今不復重出也。」○曰：「然則慊之爲義，或以爲少，又以爲恨，與此不同，何也？」曰：「慊之爲字，有作嗛者，而字書以爲口銜物也，然則慊亦但爲心有所銜之義，而其爲快、爲足、爲恨、爲少，則以所銜之異而別之耳。孟子所謂『慊於心』，樂毅所謂『慊於志』，則以銜其快與足之意而言者也。孟子所謂『吾何慊』，《漢書》所謂『嗛栗姬』，則以銜其恨與少之意而言者也。讀者各隨所指而觀之，則既並行而不悖矣。《語録》曰：「字有同一義而二用者。『吾何慊乎哉』，彼心中不以彼之富貴而懷不足也。『行有不慊於心』，謂義須充足於中，不然則餒也。如銜字，或爲銜恨，或爲銜恩，亦同此義。」字書又以其訓快與足者，讀與愜同，則義愈明而音又異，尤不患於無別也。」

所謂脩身在正其心者，身有所忿懥，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。忿，弗粉反。懥，敕值反。好、樂並去聲。

程子曰：「身有之身，當作心。」○忿懥，怒也。《語録》曰：「忿懥，是怒之甚者。」蓋是四者，皆心之用，而人所不能無者。陳氏曰：「心之用便是情，情亦人之所不能無者。」然一有之而不能察，則欲動情勝，而其用之所行，或不能不失其正矣。陳氏曰：「《章句》緊要説一察字，此察字亦非從外撰來，蓋因下文心不在焉一句發出。察者，察乎理也。」○又曰：「當其接物之初，纔發便察其理當應與不當應，纔察則此心便存在，理便分明。當應而應，則喜怒隨物，各正其分，而此心無不得其正。不當應而應，則喜怒起吾私意，便有偏勝處，如此則欲動情勝，此心便逐物去了，何復能正之有？」

心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。

心有不存，則無以檢其身，《語録》曰：「人有此心，便知有此身，人昏昧不知有心，此便如人困睡不知有此身。」是以君子必察乎此而敬以直之，《語録》曰：「敬是常要此心在這裏，直是直上直下，無纖豪委曲。」○陳氏曰：「主敬則私意不萌，更有甚嶢曲，所以謂之直也。」然後此心常存而身無不脩也。《語録》曰：「人心常炯炯在此，則四體不待羈束而自入規矩。」

此謂脩身在正其心。

右傳之七章，釋正心脩身。

此亦承上章以起下章。蓋意誠則真無惡而實有善矣，陳氏曰：「誠意章中，注意於誠善誠惡之辨，必透過此關，而後實有善而真無惡。」所以能存是心以檢其身。《文集》曰：「意誠然後心得其正，自有先後。」然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直內而脩身也。問：「心意未嘗離也，意特心之所發耳，今言『但知誠意而不能密察此心之存否』，毋乃心自心，意自意耶？」永嘉陳氏曰：「本是長疋無縫底物事，聖賢欲人警悟處剪下，逐段向人看，理會得時，仍是長疋無縫，不曾剪斷。」又問：「密察此心，不知又將一箇心密察耶？」❶曰：「密察處便是心，更復何處外討一箇來？」○

自此以下，並以舊文爲正。

或問：「人之有心，本以應物，而此章之傳，以爲有所喜怒憂懼，便爲不得其正，然則其爲心也，必如槁木之不復生，死灰之不復然，乃爲得其正耶？」曰：「人之一心，湛然虛明，如鑑之空，如衡之平，以爲一身之主者，固其真體之本然。而喜怒憂懼，隨感而應，妍蚩俯仰，因物賦形者，亦其用之所不能無者也。故其未感之時，至虛至静，所謂鑑空衡平之

❶「耶」，原誤作「即」，今據四庫薈要本改。

體，雖鬼神有不得窺其際者，固無得失之可議。及其感物之際，而所應者，又皆中節，則其鑑空衡平之用，流行不滯，正大光明，是乃所以爲天下之達道，亦何不得其正之有哉？陳氏曰：「感自外入，以彼物之至吾前而言；應由中出，以此心之接彼物而言。彼物之來，有千變萬狀之不齊，而吾心之應，各隨天則之自然爾。當好、當惡、當喜、當怒，輕重、深淺分數，無豪髮差，是謂物各付物，各止其所，而我無與焉。然亦須吾胸中鑑空衡平之體素定，然後能如此，而非臨時區處之謂也。」○蔡氏曰：「鑑之空，方能照人，若先有人形滯其中，則人之繼至者，不復可得而照矣。衡之平，方能稱物，若先有物重滯於上，則物之繼至者，不復可得而稱矣。以鑑空衡平喻心體之虛明，最爲精切。」○真氏曰：「鑑空衡平之體，鑑空衡平之用，此二句切須玩味。蓋未曾應物之時，此心只要清明虛静，不可先有一物，如鑑未照物，只是一箇空，衡未稱物，只是一箇平，此乃心之本體。此即《中庸》所謂『喜怒哀樂之未發謂之中』，蓋喜怒哀樂未曾發動，渾然一理，不偏不倚，故謂之中，此所謂鑑空衡平之體也。及至事物之來，隨感而應，因其可喜而喜，因其可怒而怒，因其當憂而憂，因其當懼而懼，在我本未嘗先有此心，但隨物所感而應之耳。故其喜怒憂懼無不中節，此所謂鑑空衡平之用。」唯其事物之來，有所不察，應之既或不能無失，且又不能不與俱往，則其喜怒憂懼，必有動乎中者，而此心之用，始有不得其正者耳。《語録》曰：「心不可有一物，外間酬酢萬變，只隨其分限應之，元不關自家心事。纔繫於物，心便爲其所動，如何會得其正？」○陳氏曰：「此章只是四者感物，而應不中其節，則此心便爲四者所動，而不得其正矣。」傳者之意，固非以心之應物便爲不得其正，而必如枯木死灰然後乃爲得其正也。真氏曰：「若如槁木死灰，則此心遂爲無用之物，此乃釋老之學。若吾道，則有體有用。」唯是此心之靈，既曰一身之主，苟得其正，而無不在是，則耳目鼻口、四肢百骸，莫不有

所聽命，以供其事，而其動靜語默，出入起居，唯吾所使，而無不合於理。愚謂：此范浚《心箴》所謂「天君泰然，百體順令」者也。如其不然，則身在於此，而心馳於彼，血肉之軀，無所管攝，其不爲『仰面貪看鳥，回頭錯應人』者，幾希矣。陳氏曰：若世俗心慮昏昏，莫克主宰，體用動静，無復準則，目隨物視，耳隨物聽，行信足步，言信口説矣。」孔子所謂『操則存，舍則亡』，孟子所謂『求其放心，從其大體』者，蓋皆謂此，學者可不深念而屢省之哉！」

所謂齊其家在脩其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣！辟，讀爲僻。惡而之惡、敖、好，並去聲。鮮，上聲。

人，謂衆人。之，猶於也。《語録》曰：「之其，亦如於其，即其所向處。」辟，猶偏也。黄氏曰：「偏字，只是或過或不及。」○真氏曰：「此一字爲脩身齊家之深病。」五者在人，本有當然之則，然常人之情，唯其所向而不加審焉，則必陷於一偏而身不脩矣。《語録》曰：「如愛其人之善，若愛之過，則不知其惡，便是因其所重而陷於所偏。惡惡亦然。」

故諺有之曰：「人莫知其子之惡，莫知其苗之碩。」諺，音彦。碩，叶韻，時若反。

諺，俗語也。溺愛者不明，貪得者無厭，愚謂：溺愛之深者，子有惡而弗知；貪得之甚者，苗已碩而弗知。此兩語，狀出偏之所由生，尤爲親切。是則偏之爲害，而家之所以不齊也。《語録》曰：「上面許多偏辟不除，必至於此。」

此謂身不脩不可以齊其家。

右傳之八章，釋脩身齊家。

或問：「八章之辟，舊讀爲譬，而今讀爲僻，

何也？」曰：「舊音舊説，以上章例之而不合也，以下文逆之而不通也，是以間者竊以類例文意求之，而得其説如此。三山陳氏曰：「爲鄭氏之説云，譬，喻也，言適彼而以心度之。曰：『吾何以親愛此人，非以其德美歟？吾何以敖惰此人，非以其志行薄歟？』反以諭己，則其身脩與否，可自知也。似亦可通矣。然而求之不可齊其家之義，則語意若不相貫。由此論之，朱子之説，最爲切而有功。」蓋曰：人之常情，於此五者一有所向，則失其好惡之平，而陷於一偏，是以身有不脩，不能齊其家耳。蓋偏於愛則溺焉，而不知其惡矣；偏於惡則阻焉，而不知其善矣。是其身之所接，好惡取舍之間，將無一當於理者，而況於閨門之内，恩常掩義，亦何以勝其情愛暱比之私，而能有以齊之哉？」陳氏曰：「若一偏於好，則憒然不知其人之有惡；一偏於惡，則人雖有美，亦不得而知。此只是行一己之私，好惡出於私，則身不可脩，身不脩，則家不可得而齊，身者，家之主也。大槩閨門之内，恩常掩義，常易至於偏，治家非如治國，治國則可用刑威，治家則刑威不可得而施，只是公其心而已耳。」〇愚謂：閨門之内，義常不勝乎恩，情愛暱比之私，尤所難克。使一有偏焉，則長幼親踈，欲其心之齊一，不可得矣。蓋至近至密之地，一豪之偏，無所容欺，此常情之所易忽，而君子之所以甚謹也。曰：「凡是五者，皆身與物接，所不能無，而亦既有當然之則矣。今曰一有所向，便爲偏倚，而身不脩，則是必其接物之際，此心漠然，都無親疎之等、貴賤之别，然後得免於偏也。且心既正矣，則宜其身之無不脩，今乃猶有若是之偏，何哉？」曰：「不然也。此章之義，實承上章，其立文命意，大抵相似。蓋以爲身與事接而後或有所偏，非以爲一與事接而必有所偏。所謂心正而后身脩，亦曰心得其正，乃能脩身，非謂此心一正，則身不待檢而自脩也。」《語録》曰：「正

心是就心上說，脩身是應事接物上說。那事，不是心上做出來。但正心是萌芽上理會，若脩身以後，却是各就地頭上理會。」〇又曰：「《大學》所以有許多節次，正欲教人節節省察用功。經但言心正者，必自誠意而來，脩身者，必自正心而來。非謂意既誠而心無事乎正，心既正而身無事乎脩也。」〇曰：「親愛、賤惡、畏敬、哀矜，固人心之所宜有，若夫敖惰，則凶德也，曾謂本心而有如是之則哉？」曰：「敖之爲凶德也，正以其先有是心，不度所施，而無所不敖爾。若因人之可敖而敖之，則是常情所宜有，而事理之當然也。今有人焉，其親且舊，未至於可親而愛也；其位與德，未至於可畏而敬也；其窮未至於可哀，而其惡未至於可賤也；其言無足去取，而其行無足是非也。則視之泛然如塗之人而已爾。又其下者，則夫子之取瑟而歌，孟子之隱几而卧，蓋亦因其有以自取，而非吾故有敖之之意，亦安得而遽謂之凶德哉？又況此章之指，乃爲慮其因有所重而陷於一偏者發，其言雖曰有所敖惰，而其意則正欲人之於此更加詳審；雖曰所當敖惰，而猶不敢肆其敖惰之心也，亦何病哉？」《語録》曰：「問：『如敖惰之心，則豈可有？』曰：『此處亦當看文勢大意。敖惰只是一般人所爲，得人厭棄，不起人敬畏心。若把敖惰做不當有，則親愛敬畏也不當有。』」〇又曰：「此如明鑑之懸，妍者自妍，醜者自醜，隨所來而應之，不成醜者至前，須要喚作妍者。又敖惰是輕，賤惡是重，既得賤惡，如何却不得敖惰？然聖人猶戒其僻，則又須點檢，不可有過當處。」

所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。故君子不出家而成教於國：孝者，所以事君也；弟者，所以事長也；慈者，所以使衆也。弟，去聲。長，上聲。

身脩，則家可教矣；孝、弟、慈，所以脩身而教於家者也。然而國之所以事君、事長、使衆之道，不外乎此。此所以家齊於上，

而教成於下也。《語録》曰：「孝以事親，而使一家之人皆孝；弟以事長，而使一家之人皆弟；慈以使衆，而使一家之人皆慈：是乃成教於國者也。」○陳氏曰：「在我事親之孝，即國之所以事君者；在我事兄之弟，即國之所以事長者；在我愛子之慈，即國之所以使衆者。能脩之於家，則教自行於國矣。」

《康誥》曰：「如保赤子。」心誠求之，雖不中不遠矣。未有學養子而后嫁者也！中，去聲。

此引《書》而釋之，又明立教之本不假强爲，黄氏曰：「言但以誠心求之，則自然得赤子之意，不待勉强而後知之也。」在識其端而推廣之耳。陳氏曰：「在識其仁愛之端而推廣之耳。」

一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓；一人貪戾，一國作亂：其機如此。此謂一言僨事，一人定國。僨，音奮。

一人，謂君也。機，發動所由也。愚謂：機，弩牙也，是發動之所由。僨，覆敗也。三山陳氏曰：「僨，仆也。僨事，猶言敗事也。」此言教成於國之效。

堯舜帥天下以仁，而民從之；桀紂帥天下以暴，而民從之。其所令反其所好，而民不從。是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。好，去聲。

此又承上文一人定國而言。有善於己，然後可以責人之善；無惡於己，然後可以正人之惡。三山陳氏曰：「己有此善，而後可以求人有此善；己無此惡，而後可以非人有此惡。皆己先之也。」皆推己以及人，《語録》曰：「知得我是要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教也。恁地三反五折，便是推己及物。」所謂恕也，陳氏曰：「恕只是己心底流去到那物而已。」不如是，則所令反其所好，而民不從矣。喻，曉也。

故治國在齊其家。

通結上文。

《詩》云：「桃之夭夭，其葉蓁蓁。之子于歸，宜其家人。」宜其家人，而后可以教國人。夭，平聲。蓁，音臻。

《詩·周南·桃夭》之篇。夭夭，少好貌。蓁蓁，美盛貌。興也。之子，猶言是子，此指女子之嫁者而言也。婦人謂嫁曰歸。宜，猶善也。《詩傳》曰：「宜者，和順之意。」

《詩》云：「宜兄宜弟。」宜兄宜弟，而后可以教國人。

《詩·小雅·蓼蕭》篇。

《詩》云：「其儀不忒，正是四國。」其爲父子兄弟足法，而后民法之也。

《詩·曹風·鳲鳩》篇。忒，差也。

此謂治國在齊其家。

此三引《詩》，皆以咏歎上文之事，而又結之如此。其味深長，最宜潛玩。

右傳之九章，釋齊家治國。

或問：「『如保赤子。』何也？」曰：「程子有言，赤子未能自言其意，而爲之母者，慈愛之心，出於至誠，則凡所以求其意者，雖或不中，而不至於大相遠矣，豈待學而后能哉？三山陳氏曰：「赤子雖有所欲，不能以自言，然慈母獨得其所欲，縱有不中，亦不甚相遠。此無他，愛出於誠，彼己不隔，❶以心求之，不待學而後能也。」若民則非如赤子之不能自言矣，而使之者反不能無失於其心，則以本無慈愛之實，而於此有不察耳。三山陳氏曰：「長民者往往不能得下之情，蓋亦視之不切於己，不若慈母之心耳。」傳之言此，蓋以明夫使衆之道，不過自其慈幼者而推之，《語録》曰：「心誠求之者，求赤子之所欲也，於民亦當求其有不能自達者。此是推其慈幼之心以使衆也。」而慈

❶「彼」，原誤作「徒」，今據復性書院本改。

幼之心又非外鑠，而有待於强爲也。陳氏曰：「慈愛出於天性之所固有，非由外鑠我也。」事君之孝，事長之弟，亦何以異於此哉！既舉其細，則大者可知矣。」三山陳氏曰：「孝弟與慈，初無二心，苟自切己而推之，則舉慈可以見孝弟矣。」〇曰：「仁讓言家，貪戾言人，何也？」曰：「善必積而后成，惡雖小而可懼，古人之深戒也。三山陳氏曰：「仁遜以家言，貪戾以人言者，言爲惡之效，捷於爲善也。仁與遜必積而形於一家，而後可以化一國，若夫貪戾，則纔出於一人之身，而一國已作亂矣。以此見爲善者不可無悠久之積，爲惡者不可有斯須之暫，示深戒也。」《書》所謂『爾惟德罔小，萬邦惟慶；爾惟不德罔大，墜厥宗』。亦是意爾。」《語録》曰：「問：『所引《書》，下一句正合本文，而上一句不幾反乎？』曰：『爾惟德罔小，正言其不可小也，與此正合。』」〇曰：「此章本言上行下效，有不期然而然者，今曰『有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人』，則是猶有待於勸勉程督而后化。且内適自脩，而遽欲望人之皆有，己方僅免，而遂欲責人以必無也。」曰：「此爲治其國者言之，則推吾所有，與民共由，其條教法令之施，賞善罰惡之政，固有理所當然而不可已者。《語録》曰：「是有天下國家者，勢不可以不責他。」但以所令反其所好，則民不從，故又推本言之，欲其先成於己，而有以責人。固非謂其專務脩己，都不治人，而拱手以俟其自化；亦非謂其矜己之長，愧人之短，而脅之以必從也。故先君子之言曰：『有諸己，不必求諸人。』以爲求諸人而無諸己，則不可也。『無諸己，不必非諸人』，以爲非諸人而有諸己，則不可也。正此意也。」此韋齋朱公之說。〇《語録》曰：「大凡治國，禁人爲惡，而勸人爲善，便是求諸人、

非諸人。然須是在己有善無惡，然後可以求諸人、非諸人也。」曰：「然則未能有善而遂不求人之善，未能去惡而遂不非人之惡，斯不亦恕而終身可行乎哉？」曰：「恕字之指，以如心爲義，蓋曰如治己之心以治人，如愛己之心以愛人，而非苟然姑息之謂也。《語録》曰：「如，比也。比自家心推將去。」○輔氏曰：「謂如我之心而推之於外，無彼此之間也。」然人之爲心，必嘗窮理以正之，使其所以治己愛己者，皆出於正，然後可以即是推之，以及於人，而恕之爲道，有可言者。故《大學》之傳，最後兩章，始及於此，則其用力之序，亦可見矣。至即此章而論之，則欲如治己之心以治人者，又不過以强於自治爲本。蓋能强於自治，至於有善而可以求人之善，無惡而可以非人之惡，然後推以及人，使之亦如我之所以自治而自治焉，則表端景正，源潔流清，而治己治人，無不盡其道矣，所以終身力此，而無不可行之時也。今乃不然，而直欲以其不肖之身爲標準，視吾治教所當及者，一以姑息待之，不相訓誥，不相禁戒，將使天下之人，皆如己之不肖而淪胥以陷焉。是乃大亂之道，而豈所謂終身可行之恕哉！葉氏曰：「苟此心未得其正，雖欲推以及人，斷未能恰好。譬如自己怠惰，遂恕他人之怠惰，以爲我既如此，何須過望於人；自己疎放，遂恕他人之疎放，以爲我既如此，何須苛責於人；自暴自棄，貪財好色，亦推此心以及人，則是以其不肖之身，而爲他人之準的，豈得謂之恕乎？子貢問『有一言可以終身行之者』，夫子告以『其恕乎』。若將不肖之心推以及人，以此爲恕，豈謂之終身可行！」近世名卿之言，有曰『人雖至愚，責人則明，雖有聰明，恕己則昏。苟能以責人之心責己，恕己之心恕人，則

不患不至於聖賢矣』。此言近厚，世亦多稱之者。但恕字之義，本以如心而得，故可以施之於人，而不可以施之於己。今曰『恕己則昏』，則是已知其如此矣，而又曰『以恕己之心恕人』，則是既不知自治其昏，而遂推以及人，使其亦將如我之昏而後已也。乃欲由此以入聖賢之域，豈不誤哉！藉令其意但爲欲反此心以施於人，則亦止可以言下章愛人之事，而於此章治人之意，與夫《中庸》『以人治人』之説，則皆有未合者。蓋其爲恕雖同，而一以及人爲主，一以自治爲主，則二者之間，豪釐之異，正學者所當深察而明辯也。此評范忠宣公之説。○《語録》曰：「以恕己之心恕人，此句未善，聖賢説恕，不曾如是倒説了。蓋恕是箇推出來底，今收入來，故恕己便成忽略了。不若張子説『以責人之心責己，以愛己之心愛人』，則是見他人不善，我亦當無是不善，我有是善，亦要他人有是善，推此計度之心，此乃恕也。於己不當下恕字。」若漢之光武，亦賢君也，一旦以無罪黜其妻，其臣郅惲不能力陳大義，以救其失，而姑爲緩辭以慰解之，是乃所謂不能三年而緦功是察，放飯流歠而齒決是憚者。光武乃謂惲爲善恕己量主，則其失又甚遠，而大啓爲人臣者不肯責難陳善以賊其君之罪。一字之義有所不明，而其禍乃至於此，可不謹哉！」○曰：「既結上文，而復引《詩》者三，何也？」曰：「古人言必引《詩》，蓋取其嗟嘆詠歌，優游厭飫，有以感發人之善心，非徒取彼之文，證此之義而已也。夫以此章所論齊家治國之事，文具而意足矣。復三引《詩》，非能於其所論之外，別有所發明也。然嘗試

讀之，則反復吟咏之間，意味深長，義理通暢，使人心融神會，有不知手舞而足蹈者，是則引《詩》之助，與爲多焉。蓋不獨此，他凡引《詩》云者，皆以是而求之，則引者之意可見，而《詩》之爲用亦得矣。」三山陳氏曰：「古之人，凡辭有盡而意無窮者，多援詩以吟詠其餘意。此章言治國在齊其家，義不難釋也，上文言之備矣，至是復三援詩，幾於贅辭，然其味實深且長。」曰：「三詩亦有序乎？」曰：「首言家人，次言兄弟，終言四國，亦『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』之意也。」

所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。長，上聲。弟，去聲。倍，與背同。絜，胡結反。

老老，所謂老吾老也。興，謂有所感發而興起也。《語録》曰：「興，謂興起其善心。」孤者，幼而無父之稱。絜，度也。葉氏曰：「絜蓋忖度之義。」矩，所以爲方也。真氏曰：「矩，製方之器，俗謂曲尺是也。天下之爲方器者，必以此爲則。」言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。亦可以見人心之所同，而不可使有一夫之不獲矣。《語録》曰：「此三節，見得上行而下效，又見得上下雖殊，而心則一。」○又曰：「老老、長長、恤孤，方是就自家身上切近處説，所謂家齊也。民興孝、興弟、不倍，此方是就民之感發興起處説，治國而國治之事。」○又曰：「人心之同然，我要恁地，彼亦要恁地。」○又曰：「不使一夫之不獲者，無一夫不得此理也。」是以君子必當因其所同，推以度物，使彼我之間各得分願，則上下四旁均齊方正，而天下平矣。《語録》曰：「人心之所同如此。君子見人之心與己之心同，故必以己之心度人之心，使皆得其平。」○愚謂：不言天下治而言天下平者，蓋欲無一物之不得其平也。

所惡於上，毋以使下；所惡於下，毋以事上；所惡於前，毋以先後；所惡於後，毋以從前；所惡於右，毋以交於左；所惡於左，毋以交於右：此之謂絜矩之道。惡、先，並去聲。

此覆解上文絜矩二字之義。如不欲上之無禮於我，則必以此度下之心，而亦不敢以此無禮使之。不欲下之不忠於我，則必以此度上之心，而亦不敢以此不忠事之。至於前後左右，無不皆然。《語録》曰：「上下、前後、左右，都只一樣心，無彼己之異，只是將那頭折轉來比這頭。在我上者使我如此，而我惡之，更不將來待下人。如此，則自家在中央，上面也占許多地步，下面也占許多地步，便均平正方。若將所責上底人之心，更來待下，上面長，下面短，不方了。下之事我如此，而我惡之，若將去事上，便又下面長，上面短。左右前後皆然。」則身之所處，上下、四旁、長短、廣狹，彼此如一，而無不方矣。《語録》曰：「問：『在矩則可以彼此如一而無不方，在人則有天子、諸侯、大夫、士、庶人之分，何以使之均平？』曰：『非是言上下之分，欲其均平，蓋事親、事長，當使之均平，上下皆得行。上之人得事其親，下之人也得以事其親；上之人得長其長，下之人也得以事其長。」彼同有是心而興起焉者，又豈有一夫之不獲哉？所操者約，而所及者廣，此平天下之要道也。故章内之意，皆自此而推之。蔡氏曰：「《大學》末章，始終以絜矩言，蓋平天下之道，莫切於絜矩。此章節目雖多，無非發明絜矩二字。」

《詩》云：「樂只君子，民之父母。」民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母。樂，音洛。只，音紙。好、惡，並去聲，下並同。

《詩・小雅・南山有臺》之篇。只，語助辭。言能絜矩而以民心爲己心，則是愛民如子，而民愛之如父母矣。葉氏曰：「此言能絜矩之美也。」

《詩》云：「節彼南山，維石巖巖。赫赫師尹，民具爾瞻。」有國者不可以不慎，辟則爲天下

僇矣。節，讀爲截。辟，讀爲僻。僇，與戮同。

《詩·小雅·節南山》之篇。節，截然高大貌，師尹，周太師尹氏也。具，俱也。辟，偏也。言在上者人所瞻仰，不可不謹。若不能絜矩，而好惡徇於一己之偏，則身弑國亡，爲天下之大戮矣。葉氏曰：「此言不能絜矩之禍也。」

《詩》云：「殷之未喪師，克配上帝；儀監于殷，峻命不易。」道得衆則得國，失衆則失國。

喪，去聲。儀，《詩》作宜。峻，《詩》作駿。易，去聲。

《詩·文王》篇。師，衆也。配，對也。配上帝，言其爲天下君而對乎上帝也。監，視也。峻，大也。不易，言難保也。道，言也。引《詩》而言此，以結上文兩節之意。葉氏曰：「上面既説兩項好惡之驗如此，下面又舉文王之詩總結之。言殷未喪衆時，猶能克配上帝，今日只以殷爲監視，便見得天命無常，甚不易保。」有天下者，能存此心而不失，則所以絜矩而與民同欲者，自不能已矣。

是故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。

先謹乎德，承上文不可不謹而言。德，即所謂明德。有人，謂得衆。有土，謂得國。有國則不患無財用矣。

德者本也，財者末也。

本上文而言。

外本内末，争民施奪。

人君以德爲外，以財爲内，則是争鬬其民，而施之以劫奪之教也。蓋財者人之所同欲，不能絜矩而欲專之，則民亦起而争奪矣。《語録》曰：「民本不是要如此，惟上之人以德爲外，而急於貨財，暴征横斂，民便效尤，相攘相奪，則是上教得他如此。」

是故財聚則民散，財散則民聚。

外本内末故財聚，争民施奪故民散，反是，則有德而有人矣。葉氏曰：「爲國者，豈可惟知聚財，而不思所以散財，此有天下者之大患也。」

是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。悖，布内反。

悖，逆也。此以言之出入，明貨之出入也。三山陳氏曰：「以惡聲加人，人必以惡聲加己；以非道取人之財，人亦以非道奪之。言與貨，其出入雖不同，而皆歸諸理，其爲不可悖一也。」自「先謹乎德」以下至此，又因財貨以明能絜矩與不能者之得失也。《語録》曰：「絜矩之大者，又在於財用，所以後面只管説財。」

《康誥》曰：「惟命不于常！」道善則得之，不善則失之矣。

道，言也。因上文引《文王》詩之意而申言之，其丁寧反覆之意，益深切矣。

《楚書》曰：「楚國無以爲寶，惟善以爲寶。」

《楚書》，《楚語》。三山陳氏曰：「楚史官所記之策書也。」言不寶金玉，而寶善人也。

舅犯曰：「亡人無以爲寶，仁親以爲寶。」

舅犯，晉文公舅狐偃，字子犯。亡人，文公時爲公子，出亡在外也。仁，愛也。事見《檀弓》。此兩節，又明不外本而内末之意。三山陳氏曰：「舉此二事，以實上文財德本末之言。」

《秦誓》曰：「若有一个臣，斷斷兮無他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彦聖，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孫黎民，尚亦有利哉！人之有技，媢疾以惡之，人之彦聖，而違之俾不通，寔不能容，以不能保我子孫黎民，亦曰殆哉！」个，古賀反，《書》作介。斷，丁亂反。媢，音冒。

《秦誓》，《周書》。斷斷，誠一之貌。彦，美

士也。聖，通明也。三山陳氏曰：「聖之爲義，舉一事而言，則爲衆善之極；對衆善而言，則止於一事。」尚，庶幾也。媢，忌也。違，拂戾也。三山陳氏曰：「言逆沮之意。」殆，危也。

唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。此謂唯仁人爲能愛人，能惡人。迸，讀爲屏，古字通用。

迸，猶逐也。三山陳氏曰：「迸，屏遠也。」言有此媢疾之人，妨賢而病國，則仁人必深惡而痛絶之，以其至公無私，故能得好惡之正如此也。葉氏曰：「此蓋仁人深得好惡之正，始能如此決裂。」

見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。遠，去聲。

命，鄭氏云：「當作慢。」程子云：「當作怠。」未詳孰是。○若此者，知所愛惡矣，而未能盡愛惡之道，蓋君子而未仁者也。葉氏曰：「若見賢不能舉，縱能舉之，又不能推先之；見不善不能退，縱能退之，又不能遠絶之。是猶未免過失怠慢之機，而未能如仁者盡好惡之極也。」

好人之所惡，惡人之所好，是謂拂人之性，菑必逮夫身。菑，古灾字。夫，音扶。

拂，逆也。好善而惡惡，人之性也。至於拂人之性，則不仁之甚者也。葉氏曰：「上一節雖未盡好惡之極，猶能知所好惡，尚不至於拂人好惡之常心。今有人焉，於人之所當好、所同好者，反從而惡之，於人之所當惡、所同惡者，反從而好之，如此等人，不仁之甚。」自《秦誓》至此，又皆以申言好惡公私之極，以明上文所引《南山有臺》、《節南山》之意。

是故君子有大道，必忠信以得之，驕泰以失之。

君子，以位言之。道，謂居其位而脩己治人之術。發己自盡爲忠，《文集》曰：「謂凡出於

己者，必自竭盡，而不使其有苟簡不盡之意。」○《語録》曰：「發己，是從這己上發生出來。盡，是盡己之誠，不是盡之理，如十分話，對人只說七分，便是不盡。」循物無違謂信。《文集》曰：「謂言語之發，循其物之真實而無所背戾，如大則言大，小則言小，言循於物而無所違耳。」驕者矜高，泰者侈肆。此因上所引《文王》、《康誥》之意而言。章内三言得失，而語益加切，蓋至此而天理存亡之幾決矣。《語録》曰：「此章初言得衆失衆，再言善不善，意已切矣，終之以忠信驕泰，分明是就心上推出得失之由以決之。忠信乃天理之所以存，驕泰乃天理之所以亡。」

生財有大道，生之者衆，食之者寡，爲之者疾，用之者舒，則財恒足矣。恒，胡登反。

吕氏曰：「國無遊民，則生者衆矣；朝無幸位，則食者寡矣；不奪農時，則爲之疾矣；量入爲出，則用之舒矣。」三山陳氏曰：「此古人生財之政也，蓋與後世異矣。」愚案：此因有土有財而言，以明足國之道在乎務本而節用，非必外本内末，而後財可聚也。自此以至終篇，皆一意也。

仁者以財發身，不仁者以身發財。

發，猶起也。仁者散財以得民，不仁者亡身以殖貨。

未有上好仁而下不好義者也，未有好義其事不終者也，未有府庫財非其財者也。

上好仁以愛其下，則下好義以忠其上，所以事必有終，而府庫之財無悖出之患也。陳氏曰：「惟上之人不妄取民財，而所好在仁，則下皆好義，以忠其上矣。下既好義，則爲事無有不成遂者矣。天下之人皆能成遂其上之事，則府庫之財亦無悖出之患，而爲我有矣。非若不好仁之人財悖而入，亦悖而出也。

孟獻子曰：「畜馬乘不察於雞豚，伐冰之家不畜牛羊，百乘之家不畜聚斂之臣，與其有聚斂之臣，寧有盜臣。」此謂國不以利爲利，以義爲利也。畜，許六反。乘、斂，並去聲。

孟獻子，魯之賢大夫仲孫蔑也。畜馬乘，士初試爲大夫者也。三山陳氏曰：「士之始爲大夫有車馬者也。」伐冰之家，卿大夫以上，喪祭用冰者也。百乘之家，有采地者也。君子寧亡己之財，而不忍傷民之力，故寧有盜臣，而不畜聚斂之臣。「此謂」以下，釋獻子之言也。

長國家而務財用者，必自小人矣。彼爲善之，小人之使爲國家，菑害並至。雖有善者，亦無如之何矣。此謂國不以利爲利，以義爲利也。長，上聲。

「彼爲善之」，此句上下，疑有闕文誤字。○自，由也。言由小人導之也。陳氏曰：「小人導君於利，若長國家而專務財用者，皆自小人導而爲之。」此一節，深明以利爲利之害，而重言以結之，其丁寧之意切矣。

右傳之十章，釋治國平天下。

此章之義，務在與民同好惡，而不專其利，皆推廣絜矩之意也。能如是，則親賢樂利，各得其所，而天下平矣。《語録》曰：「此章大槩是專從絜矩上來，蓋財者人之所同好也，而我欲專其利，則民有不得其所好者矣。大抵有國有家，所以生起禍亂，皆是從這裏來。」○陳氏曰：「此章之義甚博，大意則在於絜矩。其所以説絜矩之道，在於分義利，別好惡。其所惡者利，其所好者義，須是能公好惡、別義利，如此則天下均平，而無一夫不遂其所矣。」○三山陳氏曰：「此章反覆援引，出入經傳者幾千言，意若不一，然求其緒，卒不過好惡、義利之兩端，又從而要其歸，則亦不出於絜矩之道而已。絜矩之道，以己知彼，以彼反己，而好惡、義利之理明矣。」

凡傳十章：前四章統論綱領指趣，後六章細論條目功夫。其第五章乃明善之要，第六章乃誠身之本。在初學尤爲當務之急，讀者不可以其近而忽之也。蔡氏

曰：「明善之要，誠身之本，朱子於篇末尤懇切爲學者言之何耶？ 蓋道之浩浩，何處下手，學者用工夫之至要者，不過明善誠身而已。明善即致知也，誠身即力行也。始而致知，所以明萬理於心，而使之無所疑；終而力行，所以復萬善於己，而使之無不備。知不致，則真是真非莫辨，而將何所從適？行不力，則雖精義入神，亦徒爲空言。此《大學》第五章之明善、第六章之誠身所以爲學者用功之至切至要。」

或問：「上章論齊家治國之道，既以孝、弟、慈爲言矣，此論治國平天下之道，而復以是爲言，何也？」曰：「三者人道之大端，衆心之所同得者也。自家以及國，自國以及天下，雖有大小之殊，然其道不過如此而已。但前章專以己推而人化爲言，此章又申言之，以見人心之所同而不能已者如此，是以君子不唯有以化之，而又有以處之也。愚謂：上章孝、弟、慈，專以己推而人化爲言，是家齊而國治之事。此章就民之感發興起處説，謂人已感化之後，又當有以處之，使各得其所願，乃國治而天下平之事。絜矩而下，即處之之道，二章之所指不同。蓋人之所以爲心者，雖曰未嘗不同，然貴賤殊勢，賢愚異稟，苟非在上之君子，真知實蹈，有以倡之，則下之有是心者，亦無所感而興起矣。幸其有以倡焉而興起矣，然上之人，乃或不能察彼之心，而失其所以處之之道，則彼其所興起者，或不得遂，而反有不均之歎。是以君子察其心之所同，而得夫絜矩之道，然後有以處此，而遂其興起之善端也。」《語録》曰：「遂，謂成遂之遂。」〇又曰：「能使人興起者，聖人之心也。能遂其人之興起者，聖人之政事也。」又曰：「若但興起其善心，而不有以使之得遂其心，則雖能興起，終亦徒然。如政煩賦重，不得以養其父母，又安得以遂其善心？須是推己之心以及於彼，使之仰足以事父母，俯足以畜妻子，方得。」曰：「何以言絜之爲度

也？」曰：「此莊子所謂『絜之百圍』，《語録》曰：「《莊子注》云：『絜，圍束也。』是將一物圍束以爲之則也。」賈子所謂『度長絜大』者也。真氏曰：「度，謂以尺之長短。絜，謂以帶量物之小大，如今人之圍木也。」前此諸儒，蓋莫之省，而强訓以絜，殊無意謂，先友太史范公乃獨推此以言之，而後其理可得而通也。《文集》曰：「此范公如圭之説，義理切當，援据分明，先儒訓説皆未及。」蓋絜，度也。矩，所以爲方也。以己之心，度人之心，知人之所惡者不異乎己，則不敢以己之所惡者施之於人，使吾之身一處乎此，則上下四方，物我之際，各得其分，不相侵越，而各就其中，校其所占之地，則其廣狹長短，又皆平均如一，截然正方，而無有餘不足之處，是則所謂絜矩者也。《文集》曰：「問：『各得其分不相侵越，廣狹長短平均如一。』曰：『所惡乎左，便是左邊人侵了自家左邊界分，而我惡之，故我亦不以此待右邊人，而不侵他右邊之左，如此方得左邊界分分明。又以所惡乎右者度之，方得右邊界分分明。上下前後，亦莫不然，則四至所向，皆得均平，而界分方整，無偏狹之病矣。』」夫爲天下國家而所以處心制事者，一出於此，則天地之間，將無一物不得其所，而凡天下之欲爲孝弟不倍者，皆得以自盡其心，而無不均之嘆矣，天下其有不平者乎？然君子之所以有此，亦豈自外至而强爲之哉？亦曰物格知至，故有以通天下之志，而知千萬人之心，即一人之心。愚謂：天下之志萬殊，理則一也。物格知至者，能燭理，則視衆人之心猶一心，而明絜矩之義。意誠心正，故有以勝一己之私，而能以一人之心，爲千萬人之心，愚謂：公則一致，私則萬殊，意誠心正者，能克己，則以一心爲衆人之心，而盡絜矩之道。其如此而已矣。一有私意存乎其

間，則一膜之外，便爲胡越，雖欲絜矩，亦將有所隔礙而不能通矣。若趙由之爲守則易尉，而爲尉則陵守；王肅之方於事上，而好人佞己。推其所由，蓋出於此，而充其類，則雖桀、紂、盜跖之所爲，亦將何所不至哉！」曰：「然則絜矩之云，是則所謂恕者已乎？」曰：「此固前章所謂如愛己之心以愛人者也。夫子所謂『終身可行』，程子所謂『充拓得去，則天地變化而草木蕃；充拓不去，則天地閉，賢人隱』，皆以其可以推之而無不通耳。《語録》曰：「推得去，則物我貫通，自有箇生生無窮底意思，便有天地變化草木蕃氣象，天地只是這様道理。若推不去，物我隔絶，欲利於己，不利於人，欲己之富，欲人之貧，欲己之壽，欲人之夭，似這氣象，全然閉塞隔絶了，便似天地閉、賢人隱。」然必自窮理正心者而推之，則吾之愛惡取舍，皆得其正，而其所推以及人者，亦無不得其正，是以上下四方，以此度之，而莫不截然各得其分。若於理有未明，而心有未正，則吾之所欲者，未必其所當欲，吾之所惡者，未必其所當惡。乃不察此，而遽欲以是爲施於人之準則，則其意雖公而事則私，是將見其物我相侵，彼此交病，而雖庭除之内，跬步之間，亦且參商矛盾而不可行矣，尚何終身之望哉？是以聖賢，凡言恕者，又必以忠爲本，而程子亦言：『忠恕兩言，如形與影，欲去其一而不可得。』蓋唯忠，而後所如之心，始得其正，是亦此篇先後本末之意也。《語録》曰：「忠是本體，恕是枝葉，非是別有枝葉，乃是本根中發出枝葉，枝葉即是本根。」○陳氏曰：「大槩忠恕只是一物，就中截作兩片，則爲二物。蓋存諸中者既忠，則發出外來便是恕。應事接物處不

恕，則是在我者必不十分真實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便見忠底心。」然則君子之學，可不謹其序哉！」〇曰：「自身而家，自家而國，自國而天下，均爲推己及人之事，而傳之所以釋之者，一事自爲一説，若有不能相通焉者，何也？」曰：「此以勢之遠邇，事之先後，而所施有不同耳，實非有異事也。蓋必審於接物，好惡不偏，然後有以正倫理，篤恩義，而齊其家；其家已齊，事皆可法，然後有以立標準，胥教誨，而治其國；其國已治，民知興起，然後可以推己度物，舉此加彼，而平天下。此以其遠近先後而施有不同者也。然自國以上，則治於内者，嚴密而精詳；自國以下，則治於外者，廣博而周徧。《語録》曰：「裏面事要細密，外面事要推闡。」〇愚謂：嚴密周詳，乃所以爲廣博周徧之地，若治内者疎略而苟簡，則治外者雖欲廣博而周徧，其可得哉！亦可見其本末實一物，首尾實一身矣，何名爲異説哉！」〇曰：「所謂『民之父母』者，何也？」曰：「君子有絜矩之道，故能以己之好惡，知民之好惡，又能以民之好惡，爲己之好惡也。夫好其所好，而與之聚之，惡其所惡，而不以施焉，則上之愛下，真猶父母之愛其子矣，彼民之親其上，豈不亦猶子之愛其父母哉！」三山陳氏曰：「父母之於子，其所好惡，無有不知者，體氣同也。至於民之好惡其君，常有所不知，無他，制於形體之異耳。能絜矩，則能以民之心爲心，而可以父母斯民，民亦父母之矣。」〇曰：「此所引《節南山》之詩，何也？」曰：「言在尊位者，人所觀仰，不可不謹。若人君恣己徇私，不與天下同其好惡，則爲天下僇，如桀、紂、幽、厲也。」〇曰：「『得衆得

國，失衆失國』，何也？」曰：「言能絜矩，則民父母之，而得衆得國矣；不能絜矩，則爲天下僇，而失衆失國矣。」〇曰：「所謂『先慎乎德』，何也？」曰：「上言有國者不可不謹，此言其所謹而當先者，尤在於德也。德即所謂明德，所以謹之，亦曰格物、致知、誠意、正心，以脩其身而已矣。」〇曰：「此其深言務財用而失民，何也？」曰：「有德而有人有土，則因天分地，不患乎無財用矣。然不知本末，而無絜矩之心，則未有不争鬭其民，而施之以刦奪之教者也。《易大傳》曰：『何以聚人？曰財。』《春秋外傳》曰：『王人者，將以導利而布之上下者也。』故財聚於上，則民散於下矣；財散於下，則民歸於上矣。『言悖而出者，亦悖而入，貨悖而入者，亦悖而出』。鄭氏以爲君有逆命，則民有逆辭，上貪於利，則下人侵畔，得其旨矣。」〇曰：「前既言命之不易矣，此又言命之不常，何也？」曰：「以天命之重，而致其丁寧之意，亦承上文而言之也。蓋善則得之者，有德而有人之謂也；不善則失之者，悖入而悖出之謂也。三山陳氏曰：「善與不善，務德務財之異耳。」然則命之不常，乃人之所自爲耳，可不謹哉！」三山陳氏曰：「命不于常，命非天命也，在人而已。天命視人心以爲去就，此理昭然，可不畏哉！」〇曰：「其引《秦誓》，何也？」曰：「言好善之利，及其子孫，不好善之害，流於後世，亦由絜矩與否之異也。」曰：「媢疾之人，誠可惡矣，然仁人惡之之深，至於如此，得無疾之已甚之辭耶？」曰：「小人爲惡，千條萬端，其可惡者，不但媢疾一事而已。仁人不深惡乎彼，而

獨深惡乎此者，以其有害於善人，使民不得被其澤，而其流禍之長，及於後世而未已也。然非殺人于貨之盜，則罪不至死，故亦放流之而已。然又念夫彼此之勢雖殊，而苦樂之情則一，今此惡人，放而不遠，則其爲害雖得不施於此，而彼所放之地，其民復何罪焉，故不敢以己之所惡，施之於人，而必遠而置之無人之境，以禦魑魅而後已。蓋不惟保安善人，使不蒙其害，亦所以禁伏凶人，使不得稔其惡，雖因彼之善惡而有好惡之殊，然所以仁之之意，亦未嘗不行乎其間也。此其爲禦亂之術至矣，而何致亂之有？」曰：「迸之爲屏，何也？」曰：「古字之通用者多矣，漢石刻詞有引『尊五美，屏四惡』者，而以尊爲遵，以屏爲迸，則其證也。」曰：「仁人之能愛人，能惡人，何也？」曰：「仁人者，私欲不萌，而天下之公在我，是以是非不謬而舉措得宜也。」曰：「命之爲慢，與其爲怠也，孰得？」曰：「大凡疑義，所以決之，不過乎義理、文勢、事證三者而已。今此二字，欲以義理文勢決之，則皆通，欲以事證決之，則無考，蓋不可以深求矣。若使其於義理事實之大者，有所鄉背，而不可以不究，猶當視其緩急以爲先後，況於此等字既兩通，而於事義無大得失，則亦何必苦心極力以求之，徒費日而無所益乎！以是而推，他亦皆可見矣。」曰：「好善惡惡，人之性然也，有拂人之性者，何哉？」曰：「不仁之人，阿黨媢疾，有以陷溺其心，是以其所好惡，戾於常性如此，與民之父母能好惡人者，正相反。使其能勝私而絜矩，則不至於

是矣。」○曰：「忠信、驕泰之所以爲得失者，何也？」曰：「忠信者，盡己之心而不違於物，絜矩之本也。驕泰，則恣己徇私，以人從欲，不得與人同好惡矣。」陳氏曰：「得失之道，惟在於忠信、驕泰二者之間。盡己之心而不違乎物，故好惡與人同，能絜矩者也。驕矜侈泰之人，任己自恣，好惡不與人同，不能絜矩者也。驕泰與忠信正相反。」○曰：「上文深陳財用之失民矣，此復言生財之道，何也？」曰：「此所謂有土而有財者也。夫《洪範》八政，食貨爲先；子貢問政，而夫子告之亦以足食爲首。蓋生民之道，不可一日而無者，聖人豈輕之哉？特以爲國者以利爲利，則必至於剥民以自奉，而有悖出之禍，故深言其害，以爲戒耳。至於崇本節用，有國之常政，所以厚下而足民者，則固未嘗廢也。吕氏之説，得其旨矣。有子曰：『百姓足，君孰與不足？』孟子曰：『無政事，則財用不足。』正此意也。然孟子所謂政事，則所以告齊、梁之君，使之制民之産者是已，豈若後世頭會箕斂，厲民自養之云哉！」真氏曰：「近世所謂善理財者，何其懵乎此也！元元已病，而科斂日興，不知皮將盡而毛亡所傅也；出新巧以籠愚民，苟邀倍稱之入，不知朝四莫三之亡益也。孟子曰：『我能爲君充府庫，今之所謂良臣，古之所謂民賊也。』」曰：「『仁者以財發身，不仁者以身發財』，何也？」曰：「仁者不私其有，故財散民聚而身尊；不仁者惟利是圖，故捐身賈禍以崇貨也。陳氏曰：「仁人財與民共，所以得民而身自尊矣。不仁之人，惟知有財，不知有身，雖能聚斂其財，而身反蹈於危亡矣。」然亦即財貨而以其效言之爾，非謂仁者真有以財發身之意也。」愚謂：仁人本無計效之意，而效自至。曰：「『未有府庫財非其財者』，

何也？」曰：「上好仁則下好義矣，下好義則事有終矣。事有終，則爲君者安富尊榮，而府庫之財可長保矣，此以財發身之效也。上不好仁則下不好義，下不好義則其事不終。是將爲天下僇之不暇，而況府庫之財，又豈得爲吾之財乎？若商紂以自焚，而起鉅橋、鹿臺之財，德宗以出走，而豐瓊林、大盈之積，皆以身發財之效也。」愚謂：財在天下，本流通之物。下之供上，在九貢九職，自有常數，豈容取之無義，專利自私，而爲一己之藏乎？若紂有鉅橋之粟、鹿臺之財，而終於自焚，德宗橫斂於民，涇原軍士，鬨瓊林、大盈金帛盈溢，相與取之。其事之不終，直至於此，吁可戒哉！曰：「其引孟獻子之言，何也？」曰：「雞豚牛羊，民之所畜養以爲利者也。既已食君之禄而享民之奉矣，則不當復與之争此。公儀子所以拔園葵、去織婦，而董子因有『與之齒者，去其角，傅之翼者，兩其足』之喻，皆絜矩之義也。聚斂之臣，剥民之膏血以奉上，而民被其殃，盗臣竊君之府庫以自私，而禍不及下。陳氏曰：「聚斂之臣是横取民之財，盗臣是盗己府庫之私財。盗臣禍未及民，聚斂則禍及於民矣。」仁者之心，至誠惻怛，寧亡己之財，而不忍傷民之力，所以『與其有聚斂之臣，寧有盗臣』，亦絜矩之義也。昔孔子以臧文仲之妾織蒲，而直斥其不仁，以冉求聚斂於季氏，而欲鳴鼓以聲其罪。以聖人之宏大兼容，温良博愛，而所以責二子者，疾痛深切，不少假借如此，其意亦可見矣。」三山陳氏曰：「織絍亦儉矣，而君子疾之，以其主於利也。冉求之聚斂，未必有後世掊克之事，但聚斂藏於季氏之家，而不能布之於下，則聖人疾而欲攻之，況剥民力以自富乎！」〇曰：「『國不以利爲利，以義爲利』，何

也？」曰：「以利爲利，則上下交征，不奪不厭；以義爲利，則不遺其親，不後其君。蓋惟義之安，而自無所不利矣。程子曰：『聖人以義爲利，義之所安，即利之所在。』正謂此也。《語録》曰：「惟義之安，則自無不利矣。」○問：「只是當然而然，便安否？」曰：「是只萬物皆得其分，便是利。君得其爲君，臣得其爲臣，父得其爲父，子得其爲子，何利如之！這利字即《易》所謂『利者義之和』，利便是義之和處。」孟子分别義利，拔本塞原之意，其傳蓋亦出於此云。」《語録》曰：「如秦發閭左之戍也是利，墮名城，殺豪傑，銷鋒鏑，北築長城，皆是自要他利。利不必專指財利，所以孟子從頭截斷。」○曰：「此其言『菑害並至』，『無如之何』，何也？」曰：「怨已結於民心，則非一朝一夕之可解矣。聖賢深探其實而極言之，欲人有以審於未然，而不爲無及於事之悔也。以此爲防，人猶有用桑羊、孔僅、宇文融、楊矜、陳京、裴延齡之徒，以敗其國者。故陸宣公之言曰：『民者，邦之本；財者，民之心。其心傷，則其本傷；其本傷，則枝榦凋瘁，而根柢蹷拔矣。』吕正獻公之言曰：『小人聚斂，以佐人主之欲，人主不悟，以爲有利於國，而不知其終爲害也。賞其納忠，而不知其大不忠也，嘉其任怨，而不知其怨歸於上也。』嗚呼！若二公之言，則可謂深得此章之指者矣，有國家者，可不監哉！」愚謂：興利之臣，不過以聚斂爲長策，以掊克爲匪躬，惟求取媚於上，而不顧結怨於下。人主以其奉己之欲，悦而寵之，不知其失民心而蠹國脉，菑害並至，匪一朝一夕之可解，有必然之理者。此桑羊之徒，所以誤人之天下國家，至於極也。陸、吕二公之言，可謂當矣。如司馬公闢善理財者不加賦之説，則亦所當知，其言曰：『天地所生，財貨百物，止有此數，不在民，則在官，譬如雨澤，夏澇則秋旱。』此古今之至言也。後世之臣有

以言利媒人主者，其尚以《大學》此章之指與三君子之言察之。○曰：「此章之文，程子多所更定，而子獨以舊文爲正者，何也？」曰：「此章之義博，故傳言之詳，然其實則不過好惡、義利之兩端而已。但以欲致其詳，故所言已足，而復更端以廣其意，是以二義相循，間見層出，有似於易置而錯陳耳。然徐而考之，則其端緒接續，脉絡貫通，而丁寧反復，爲人深切之意，又自別見於言外，不可易也。必欲二說中判以類相從，自始至終畫爲兩節，則其界辨雖若有餘，而意味或反不足，此不可不察也。」

大學

後學 成德 挍訂

中庸纂疏序

予既爲趙君序《大學章句疏》矣，趙君又疏《中庸章句》以胥教誨。嗚呼！士惟無志則已，苟有志焉，則何書之不可讀也。予至是益嘆趙君之用工何其專，而工夫至到，文理密察，又何其不苟也！然嘗伏讀《中庸章句》之書，因有以見孔門傳授之正，本朝諸子解説之詳矣。

蓋自皇王以來，繼天立極，丁寧告戒，不出是道。今觀堯之告舜，則曰「允執其中」；舜之命禹，則曰「人心」、「道心」；湯之誥民，則曰「民有常性」；武之誓師，則曰「人爲物靈」；以至成王之言生厚，尹吉甫之言秉彝，劉子之言天地中，世之相去有久近，而聖賢之言先後一揆，未嘗少殊也。

吾夫子生於春秋之世，雖不得其位，而爲往聖繼絶學，幾若過於有位者。越是時，朝夕講貫，則又有顔子、曾子見而知之，再傳而復得孔子之孫子思，則又聞而知之，子思子又懼此道之失其傳也，乃推本古先聖人之意，而質以平日所聞父師之言，作爲是書，以詔來世，若有不能自已者焉，此作書之本義也。自是而後，又再傳而爲孟氏。

孟氏殁，此道寥寥千五百年，至我朝而濂谿周子者出，始得所傳之要，以著于篇。河南二程夫子，又得其遺旨而發揮之，然明道不及爲書，伊川雖爲書，又心不嗛意而火之，今所傳者，特其門人所記平居問答之辭。而横渠張子，若謝氏、尹氏，亦皆記其語之及此者耳。惟吕氏、游氏、楊氏、侯氏，則有成書，然或過於高，或隣於淺，或語多差失，或

意轉支離，或背其師説，或入於釋氏，具見於石君子重所編。

新安朱文公有憂之，乃沈潛反復，考其異，會其同，叅考究極，以審訂之，著爲《章句》一篇，既又删石氏編次繁亂之語，名曰《輯略》，記嘗所論辯去取之意，名曰《或問》，以附其後，然後《中庸》之旨始大白於天下，可謂至矣盡矣。今趙君又纂文公《文集》、《語録》及諸高弟言及《章句》者，而益之以己見，至於《或問》，則取其評論諸子之説而附註之，是亦文公之意也。學者觀乎此而有意於深造，則群言萃於一編，易以參訂，既有以見文公取舍折衷之詳，又有以見門人講明論辯之當，俟其首尾該貫，義理充足，而後學《中庸》焉，則得尺吾尺，得寸吾寸，雖遠可近，雖高可升，而所自得者多矣。不寧惟是，厥既知之，又將以其所知者而見之素履實踐焉，則知與行互相發見，豈不能爲聖爲賢乎！然則《纂疏》之作，雖出於編輯之屬，而發明《中庸》大義，將以迪民彝、厚世教也，豈訓故云乎哉！寶祐四年十一月吉日，陵陽牟子才序。

讀中庸章句綱領

後學趙順孫纂録

《中庸》一篇，某妄以己意分其章句，是書豈可以章句求哉！然學者之於經，未有不得於辭而能通其意者。《朱子文集》

《中庸》自首章以下，多對説將來，直是整齊。某舊讀《中庸》，以爲子思做，又時復有箇「子曰」字；讀得熟後，方見得是子思參夫子之説，著爲此書。自是沈潛反覆，遂漸得其旨趣，定得今章句，擺布得來直恁麽細密。《朱子語録》○黄氏曰：「《中庸》與他書不同。如《論語》是一章説一事，《大學》亦然。《中庸》則成大片段，須是袞讀，方知首尾，然後逐段解釋，則理通矣。今莫若且以《中庸》袞讀，以《章句》子細一一玩味，然後首尾貫通。」○三山陳氏曰：「《中庸》三十三章，其血脉貫通之處，朱子既爲之章句，又撮其宏綱，如言某章是援引先聖之言，某章是子思發明之説，具有次序。

《中庸》看得甚精，章句大槩已改定多。

《中庸》全在《章句》。其《或問》中，皆是辨諸家説，恐未必是。《語録》○又曰：「《中庸或問》，亦有未滿意處，如評論諸説處，尚多惋。」

問：「《中庸》編集得如何？」曰：「便是難説。緣前輩諸公説得多了，其間儘有差舛處，又不欲盡剥難他底，所以難下手。不比《大學》，都未曾有人説。」《語録》○黄氏曰：「《中庸》自是難看，石氏所集諸家説，尤亂雜未易曉，須是胸中有權衡尺度，方始看得分明。今驟取而讀之，精神已先爲所亂，却不若子細將《章句》研究，令十分通曉，俟首尾該貫後，却取而觀之可也。」

中庸章句序

後學趙順孫纂疏

《中庸》何爲而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。《朱子文集》曰：「曾子學於孔子而得其傳，子思又學於曾子而得其所傳於孔子者。既而懼夫傳之久遠而或失其真也，於是推本所傳之意，質以所聞之言，更相反覆，作爲此書。」蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。其見於經，則「允執厥中」者，堯之所以授舜也；《朱子語録》曰：「中只是箇恰好底道理。允，信也，是真箇執得。堯當時告舜，只説這一句，是舜已曉得那箇了，所以不復更説。」「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」者，舜之所以授禹也。《語録》曰：「舜禹相傳，只就這危微理會也，❶只在日用動静之間求之，不是去虚空中討一箇物事來。」堯之一言，至矣，盡矣！而舜復益之以三言者，則所以明夫堯之一言，必如是而後可庶幾也。《語録》曰：「舜告禹又添得三句，是舜説得又較子細。這三句是『允執厥中』以前事，是舜教禹做工夫處，便是怕那禹尚未曉得，故恁地説。」○葉氏曰：「堯只説一語，至舜演爲三言，舜之意，以爲必言其所以微，所以危，必精必一，而後可以執也。」蓋嘗論之，心之虚靈知覺，一而已矣，《語録》曰：「虚靈自是心之本體，知覺便是心之德。」○又曰：「所以覺者，心之理也。能覺者，氣之靈也。」○問：「知覺是心之靈，固如此，抑氣之爲耶？」曰：「不專是氣，是先有知覺之理，理未知覺，氣聚成形，理與氣合，便能知覺。譬如這燭火，是因得這脂膏，便有許多光焰。」曰：「心之發處是氣否？」曰：「也只是知覺。」而以爲有人心、道心之異者，則以其或生於形氣之私，《文集》曰：「如飢飽寒燠之類，皆生於吾之血氣形體，

❶「危微」，四庫本作「心上」。

而他人無與焉，所謂私也，亦未便是不好，但不可一向徇之耳。」○《語録》曰：「問：『形氣是口耳鼻目四肢之屬？』曰：『固是。』問：『如此則未可便謂之私欲。』曰：『但此數件事，屬自家體段上，便有私有底物，不比道便公共，故上面便有箇私底根本。』」○或以形氣之私爲未安，曰：「私即是惡，謂之上智不能無，可乎？」真氏曰：「私者猶言我之所獨耳，今人言私親私恩之類是也，其可謂之惡乎？」又問：「六經中曾有謂私非惡者否？」曰：「『雨我公田，遂及我私』，『獻豣于公，言私其豵』，如此類，以惡言之，可乎？」或原於性命之正，《文集》曰：「天生此民時，便已是命他以此性了。」而所以爲知覺者不同，《語録》曰：「人心惟危，是知覺口之於味，目之於色，耳之於聲底；道心，是知覺義理底。」○又曰：「只是這一箇心，知覺從耳目之欲上去，便是人心；知覺從義理上去，便是道心。」○陳氏曰：「人得天地之理爲性，得天地之氣爲體，理與氣合，方成箇心，有箇虛靈知覺，便是身之所以爲主宰處。然虛靈知覺，有從理而發者，有從氣而發者，又各不同也。」是以或危殆而不安，《語録》曰：「危者，欲陷而未陷之辭。」○又曰：「危未便是不好，只是危險，在欲墮未墮之間耳。」○陳氏曰：「人心方是就此軀殼上平説，未是不好底物，但此心最𨉖危不安，易流於不好，故謂之危。如飢思食渴思飲，此由形體而發人心也，因而飲食，未害也，若窮口腹之欲，便陷矣。」或微妙而難見耳。《語録》曰：「微者難明，有時發見些子，使自家見得，有時又不見了。」○陳氏曰：「道心專是就理義上説，但此心本無形狀，至幽隱而難見，故謂之微。如嘑爾蹴爾嗟來等食，皆不肯食，此由理義而發，道心也。若其嗟也可去，其謝也可食，則於理甚隱，至爲難知，非賢哲莫能識之。」然人莫不有是形，故雖上智不能無人心，亦莫不有是性，故雖下愚不能無道心。《語録》曰：「道心是義理上發出來底，人心是人身上發出來底，❶雖聖人不能無人心，如飢食、渴飲之類，雖小人不能無道心，如惻隱之心是。」○問：「既云上智，何以更有人心？」曰：「掐着痛，抓着痒，此非人心而何？人自有人心、道心，一箇生於血氣，一箇生於理。飢寒痛痒，此人心；惻隱、羞惡、是非、辭遜，此道心也。雖上知亦同。」二者雜於方寸之間，陳氏曰：「二者在方寸間，本自不相紊亂。」○又曰：「二

❶「上」「人」字，原誤作「又」，今據四庫本改。

者無日無時不發見呈露，非是判然爲二物，不相交涉，只在人識別之。」而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。《文集》曰：「人心之危者，人欲之萌也。道心之微者，天理之奥也。心則一也，以正不正而異其名耳。」精則察夫二者之間而不雜也，《語録》曰：「精是精察分明」。○又曰：「是識别得人心道心。」○陳氏曰：「要分别二者界分分明，不相混雜。」一則守其本心之正而不離也。《語録》曰：「一是要守得不離。」○陳氏曰：「專守道心之正，而無以人心二之。」從事於斯，無少間斷，必使道心常爲一身之主，而人心每聽命焉，《語録》曰：「有道心，則人心爲人節制，人心皆道心也。」○又曰：「道心是義理之心，可以爲人心之主宰，而人心據以爲準者也。且以飲食言之，凡飢渴而欲得飲食，以充其飽且足者，皆人心也。然必有義理存焉，有可以食，有不可以食，如子路食於孔悝之類，此不可食者。又如父之慈其子，子之孝其父，常人亦能之，此道心之正也，苟父一虐其子，則子必很然以悖其父，此人心之所以危也。惟舜則不然，雖其父欲殺之，而舜之孝則未嘗替，此道心也。故當使人心每聽道心之區處方可。」○問：「人心可無否？」曰：「如何無得，但以道心爲主，而人心每聽命焉耳。」則危者安，微者著，而動静云爲自無過不及之差矣。《文集》曰：「不待擇於過不及之間，而自然無不中矣。」○陳氏曰：「如此則日用之間，無往而非中，凡聲之所發便合律，身之所行便合度。凡由人心而出者，莫非道心之流行。」

夫堯、舜、禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。則天下之理，豈有以加於此哉？陳氏曰：「此是大綱目處，堯、舜、禹之所以傳受天下，皆是此道理。」自是以來，聖聖相承：若成湯、文、武之爲君，皐陶、伊、傅、周、召之爲臣，既皆以此而接夫道統之傳。若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯、舜者。《孟子集註》曰：「堯舜治天下，夫子又推其道以垂教萬世，堯舜之道非得孔子，則後世亦何所據哉！」然當是時，

見而知之者，惟顔氏、曾氏之傳得其宗。及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思，則去聖遠而異端起矣。子思懼夫愈久而愈失其真也，於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作爲此書，以詔後之學者。蓋其憂之也深，故其言之也切；其慮之也遠，故其説之也詳。其曰「天命率性」，則道心之謂也；《語録》曰：「性是心之道理。」其曰「擇善固執」，則精一之謂也；《語録》曰：「擇善即惟精，固執即惟一。」其曰「君子時中」，則執中之謂也。《語録》曰：「時中是無過不及底中，執中亦然。」世之相後，千有餘年，而其言之不異，如合符節。歷選前聖之書，所以提挈綱維、開示緼奥，未有若是其明且盡者也。自是而又再傳以得孟氏，爲能推明是書，以承先聖之統，愚謂：《中庸》深處，多見於《孟子》，如道性善，原於天命之謂性也；所謂存心、收放心，乃致中也；充廣其仁義之心，則致和也；至於「誠者天之道，思誠者人之道」一章，其義悉本於《中庸》，尤足以見淵源之所自。及其没而遂失其傳焉。則吾道之所寄不越乎言語文字之間，而異端之説日新月盛，以至於老佛之徒出，則彌近理而大亂真矣。《語録》曰：「便是他那道理，也有極相似處，只是説得來別，須是看得他那彌近理而大亂真處始得。」○陳氏曰：「彌近理而大亂真，甚相似而絶不同也。然非物格知至、理明義精者，不足以識破。」然而尚幸此書之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以續夫千載不傳之緒；得有所據，以斥夫二家似是之非。蓋子思之功於是爲大，而微程夫子，則亦莫能因其語而得其心也。惜乎！其所以爲説者不傳，而凡石氏之所輯録，僅出於其門人之所記，是以大義雖明，而微言未析。《文集》曰：「明道不及爲書，世傳陳忠肅公所序者，乃呂氏所著別本也。伊川雖嘗言《中庸》已成書，然亦不傳於學者，或以問和靖尹公，則曰：『先生自以不滿其意而火之矣。』二夫子既皆無書，故今所傳，特出於

門人記其平居問答之辭。」至其門人所自爲説，則雖頗詳盡而多所發明，然倍其師説而淫於老佛者，亦有之矣。《文集》曰：「唯吕氏、游氏、楊氏、侯氏爲有成書，若謝氏、尹氏，則亦或記其語之及此者耳，又皆別自爲編，或頗雜出他記。」

熹自蚤歲即嘗受讀而竊疑之，沈潛反復，蓋亦有年，一旦恍然似有以得其要領者，然後乃敢會衆説而折其中，既爲定著《章句》一篇，以竢後之君子。而一二同志復取石氏書，删其繁亂，名以《輯略》，且記所嘗論辯取舍之意，別爲《或問》，以附其後。然後此書之旨，支分節解、脉絡貫通、詳略相因、巨細畢舉，而凡諸説之同異得失，亦得以曲暢旁通，而各極其趣。雖於道統之傳，不敢妄議，然初學之士，或有取焉，則亦庶乎行遠升高之一助云爾。淳熙己酉春三月戊申，新安朱熹序。

中庸

朱子章句　後學趙順孫纂疏

中者，不偏不倚、無過不及之名。《文集》曰：「不偏者，明道體之自然，即無所倚著之意也。不倚，則以人而言，乃見其不倚於物耳。」○《語録》曰：「急些子便是過，慢些子便不及。」庸，平常也。《語録》曰：「庸是依本分，不爲怪異之事。堯、舜、孔子只是庸，夷、齊所爲，却不是庸了。」○問：「以不偏不倚、無過不及説中，乃是精密切至之語，而以平常説庸，似不相黏着。」曰：「此其所以黏着，蓋緣處得極精極密，只是如此平常，若有些子差異，便不是極精極密，便不是中庸。」○陳氏曰：「庸只是日用平常之道，如君臣之義、父子之親、夫婦之別、長幼之序、朋友之信，皆日用事，便是平常道理。凡日用間人所常行而不可廢者，便是平常。」

或問：「名篇之義，程子專以不偏爲言，呂氏專以無過不及爲説。二者固不同矣，子乃合而言之，何也？」曰：「中，一名而有二義，程子固言之矣。今以其説推之，不偏不倚云者，程子所謂在中之義，未發之前，無所偏倚之名也；《語録》曰：「在中者，未動時，恰好處。纔發時，不偏於喜，則偏於怒，不得謂之在中矣。」○又曰：「在中之義，是言在裏面底道理，非以在中釋中字。」無過不及者，程子所謂中之道也，見諸行事各得其中之名也。陳氏曰：「中之在事物，即其恰好處，而無過不及者也。」蓋不偏不倚，猶立而不近四旁，心之體、地之中也；無過不及，猶行而不先不後，理之當、事之中也。陳氏曰：「有在心之中，有在事物之中，所以朱子解中字，必合内外而言。」故於未發之大本，則取不偏不倚之名，於已發而時中，則取無過不及

之義，語固各有當也。《語録》曰：「中庸之中，本是説無過不及之中，旨在時中上，若推其本，則自喜、怒、哀、樂未發之中，而爲時中之中。」〇陳氏曰：「未發之中，只可言不偏不倚，却下不得過不及字；及發出來，此事合當如此，彼事合當如彼，方有箇恰好準則，無太過不及處。」然方其未發，雖未有無過不及之可名，而所以爲無過不及之本體，實在於是；及其發而得中也，雖其所主不能不偏於一事，然其所以無過不及者，是乃無偏倚者之所爲，而於一事之中，亦未嘗有所偏倚也。《語録》曰：「只要就無所偏倚一事，處之得恰好，則無過不及矣。」故程子又曰：『言和則中在其中，言中則含喜、怒、哀、樂在其中。』而呂氏亦云：『當其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中。以此心而應萬物之變，無往而非中矣。』是則二義雖殊，而實相爲體用。《語録》曰：「未發之中是體，已發之中是用。」此愚於名篇之義，所以不得取此而遺彼也。」〇曰：「庸字之義，程子以不易言之，而子以爲平常，何也？」曰：「唯其平常，故可常而不可易，若驚世駭俗之事，則可暫而不得爲常矣。二説雖殊，其致一也。但謂之不易，則必要於久而後見，不若謂之平常，則直驗於今之無所詭異，而其常久而不可易者，可兼舉也。況中庸之云，上與高明爲對，而下與無忌憚者相反，其曰庸德之行、庸言之謹，又以見夫雖細微而不敢忽，則其名篇之義以不易而爲言者，又孰若平常之爲切乎！」《語録》曰：「譬如飲食，如五穀是常，自不可易，若是珍羞異味，不常得之物，則暫一食之可也，焉能久乎！庸固是定理，若以爲定理，則却不見那平常底意思，今以平常言，則不易之定理，自在其中矣。」〇陳氏曰：

「程子以不易解庸字，亦是謂萬古常然而不可易，但其義未盡，不若平常字最親切，可包得不易字。蓋天下事物之理，惟平常然後可以常而不易，若怪異之事，人所罕見，但可暫而不可以常耳。佛老説道理，便入於高遠玄妙，不知自堯舜三代以來，只是一箇平常底道理，所以萬世常然而不可易。平常不易二字，本作一意看。」曰：「然則所謂平常，將不爲淺近苟且之云乎？」曰：「不然也。所謂平常，亦曰事理之當然，而無所詭異云爾，是固非有甚高難行之事，而亦豈同流合汙之謂哉！既曰當然，則自君臣、父子、日用之常，推而至於堯舜之禪授，湯武之放伐，其變無窮，亦無適而非平常矣。」《語録》曰：「問：『堯舜禪授，湯武放伐，皆聖人非常之變，而謂之平常，何邪？』曰：『事雖異常，然皆是合當如此，便只是常事。』」〇曰：「此篇首章先明中和之義，次章乃及中庸之説，至其名篇，乃不曰中和，而曰中庸者，何哉？」曰：「中和之中，其義雖精，而中庸之中，實兼體用。《文集》曰：「中和之中，專指未發而言；中庸之中，則兼體用而言。」且其所謂庸者，又有平常之意焉，則比之中和，其所該者尤廣，而於一篇大指，精粗本末，無所不盡，此其所以不曰中和而曰中庸也。」《語録》曰：「中庸該得中和之義，❶庸是見於事，和是發於心，庸該得和。」〇曰：「張子之言如何？」案：張子曰：「學者如《中庸》文字輩，直須句句理會過，其言互相發明。」曰：「其曰『須句句理會，使其言互相發明』者，真讀書之要法，不但可施於此篇也。」《語録》曰：「讀書須是逐句逐字要見去着，使互相發明，事事窮到極至處。」〇曰：「呂氏爲己爲人之説如何？」案：呂氏曰：「爲己者，心存乎德行而無意乎

❶「和」，原誤作「庸」，今據四庫本改。

功名；爲人者，心存乎功名而未及乎德行。若後世學者，有未及乎爲人而濟其私欲者。今學聖人之道，而先以私欲害之，則語之而不入，導之而不行，教之者亦何望哉！聖人之學，不使人過，不使人不及，立喜怒哀樂未發之中，以爲之本，使學者擇善而固執之，其學固有序矣，學者盍亦用心於此乎！用心於此，則義理必明，德行必脩，與夫自輕其身，涉獵無本，徼幸一旦之利者，果何如哉？」曰：「爲人者，程子以爲欲見知於人者是也，呂氏以志於功名言之，而謂今之學者未及乎此，則是以爲人爲及物之事，而涉獵徼幸，以求濟其私者，又下此一等也。殊不知夫子所謂爲人者，正指此下等人爾。若曰未能成己而遽欲成物，此特可坐以不能知所先後之罪，原其設心，猶愛而公，視彼欲求人知以濟一己之私而後學者，不可同日語矣。至其所謂立喜怒哀樂未發之中以爲之本，使學者擇善而固執之者，亦曰欲使學者務先存養，以爲窮理之地耳。而語之未瑩，乃似聖人强立此中，以爲大本，使人以是爲準而取中焉，則中者豈聖人之所强立，而未發之際，亦豈容學者有所擇取於其間哉！但其全章大指，則有以切中今時學者之病，覽者誠能三復而致思焉，亦可感悟而興起矣。」《語録》曰：「今學者且要分别箇路頭，要緊是爲己爲人之際。」

子程子曰：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道，庸者，天下之定理。《語録》曰：「問：『正道、定理，恐道是總括之名，理是道裏面有許多條目，如天道有日月星辰、陰陽寒暑之條理，人道有仁義禮智、君臣父子之條理。』曰：『緊要在正字與定字上。中只是箇恰好道理，爲見不得，是亘古今不可變易底，故更着箇庸字。』」此篇乃孔門傳授心法，陳氏曰：「卑不失之污賤，高不溺於空虛，蓋真孔門傳授心法。」子思恐其久而差也，故筆之於書，以授

孟子。」「其書始言一理，中散爲萬事，末復合爲一理。《語録》曰：「始合爲一理，指『天命謂性』；末復合爲一理，指『無聲無臭』。始合而開，其開也有漸；末開而合，其合也亦有漸。」〇又曰：「天下萬事，須要逐一理會過方得，所謂中散爲萬事，便是中庸。」〇又曰：「中散爲萬事，如知、仁、勇，許多爲學底道理，與爲天下國家有九經，與祭祀鬼神，中間無些子罅隙。」『放之則彌六合，卷之則退藏於密。』」三山陳氏曰：「其大無際，其細無朕。」「其味無窮，皆實學也。《語録》曰：「句句是實，無些子空闕處。」善讀者玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」

天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

命，猶令也。陳氏曰：「似分付命令他一般。」性，即理也。《文集》曰：「有是性，便有許多道理總在裏許，性便是理之所會之地。」〇《語録》曰：「性是天生成許多道理。」〇又曰：「性是許多理散在處爲性。」〇陳氏曰：「性即理也，何以不謂之理而謂之性？蓋理是汎言天地間人物公共之理，性是在我之理，只這道理受於天而爲我所有，故謂之性。」天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。陳氏曰：「天固是上天之天，要之即理是也。然天如何而命於人？蓋藉陰陽五行之氣，流行變化，以生萬物。理不外乎氣，氣以成形，而理亦賦焉，便是上天命令之也。」〇又曰：「本只是一氣，分來有陰陽，又分來有五行，二與五，只管分合運行去，萬古生生，不息不止，是箇氣必有主宰之者，曰理是也。理在其中，爲之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息，命即流行而賦予於物者。」〇葉氏曰：「有理即有氣，有天即有萬物，故氣以成形，理亦寓焉。」於是人物之生，因各得其所賦之理，以爲健順五常之德，所謂性也。《文集》曰：「健順之體，即性也。合而言之，則曰健順；分而言之，則曰仁、義、禮、智，仁禮健而義智順也。」〇《語録》曰：「此健順只是那陰陽之性。」〇又曰：「如牛之性順，馬之性健，即健順之性，但只稟得來少，不似人稟得來全耳。」〇又曰：「仁、義、禮、智，雖尋常昆蟲之類皆有之，只偏而不全，濁氣間隔。」〇真氏曰：「自昔言性者，曰五常而已，朱子乃益之以健順。

蓋陽之性健，木火屬焉，在人則爲仁禮；陰之性順，金水屬焉，❶在人則爲義智；而土則二氣之沖和，信亦兼乎健順。」「陰陽不在五行之外，健順亦豈在五常之外乎？」率，循也。《語録》曰：「這循字是就道上説，不是就行道上説。」○陳氏曰：「循，猶隨也。」道，猶路也。《文集》曰：「道之得名，正以人生日用常然之理，猶四海九州百千萬人當行之路爾。」人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。《語録》曰：「人與物之性皆同，故循人之性，則爲人之道，循馬牛之性，則爲馬牛之道。若不循其性，令馬耕牛馳，則失其性，而非馬牛之道矣。」○陳氏曰：「是就人物已受得來處説，隨其所受之性，便自然有箇當行之路，不待安排著，只是日用人事所當然之理，所以名之曰道。」○永嘉陳氏曰：「人率循其人之性，物率循其物之性，此即人物各各當行道理，故謂之道。夫道若大路然。」○真氏曰：「朱子於《告子》『生之謂性』章，深言人物之異，而於此章，乃兼人物而言。生之謂性，以氣言者也，天命之謂性，以理言者也。以氣言之，則人物所稟之不同，以理言之，則天之所命，一而已矣。然則虎狼之搏噬，馬牛之踶觸，亦道耶？曰：子思之所謂率性云者，循其天命之性也，若夫搏噬踶觸，則氣稟之所爲，而非天命之本然矣。豈獨物爲然，凡人之爲善者，皆循天命之性也，而爲不善，則發乎氣稟之性矣。以是而觀，則此章兼人物而言，尚何疑哉！」脩，品節之也。潘氏曰：「品節之者，如親親之殺，尊賢之等，隨其厚薄輕重而爲之制，以矯其過不及之偏者也，雖若出於人爲，而實原於性命之正。」性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，葉氏曰：「命於天曰性，人物受而循行之曰道，皆理之自然而然，本無過不及之差也。然陰陽五行，迭運交禪，不免相勝，是以或厚或薄，或清或濁，賢智或失之過，愚不肖或失之不及，天之所受，人之所率，雖未嘗不善，而亦不能不差。」聖人因人物之所當行者而品節之，以爲法於天下，則謂之教，若禮樂刑政之屬是也。《語録》曰：「問：『品節及於物否？』曰：『也是如此，所以謂

❶「金水」，原誤作「金火」，據真德秀《大學衍義》卷五改。

之盡物之性。但於人較詳，於物較略；人上較多，物上較少。』」〇又曰：「所以咸若草木鳥獸，使庶類蕃殖，如《周禮》掌獸、掌山澤，各有官；如周公驅虎豹犀象龍蛇；如草木零落，然後入山林；昆蟲未蟄，不以火田之類，各有箇品節。使萬物各得其所，所謂教也。」〇黄氏曰：「脩道二字，須就道上及人氣稟上兼看。道是大綱之名，如孝是事父之道，然孝之中有多少曲折。人之氣稟不同，柔者過於和，剛者過於嚴，則於孝道雖大綱是孝，其曲折必有不中節者。此禮樂刑政所以著爲品節，使之盡其道也。」蓋人之所以爲人，道之所以爲道，聖人之所以爲教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學，知所用力而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者宜深體而默識也。《語録》曰：「子思説箇三句，乃天地萬物之大本大根，萬化皆從此出。人若能體察，方見聖賢所説道理，皆從自己胸襟流出，不假他求。」〇三山陳氏曰：「此章蓋《中庸》之綱領；而此三句，又一章之綱領也。聖賢教人，必先使之知所自來，而後有用力之地。此三句蓋與孟子言性善同意，其示人切矣。」

或問：「『天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教』，何也？」曰：「此先明性、道、教之所以名，以見其本皆出乎天，而實不外於我也。天命之謂性，言天之所以命乎人者，是則人之所以爲性也。《文集》曰：「天之生此人，如朝廷之命此官，人之有此性，如官之有此職。」蓋天之所以賦與萬物而不能自已者，命也。吾之得乎是命以生而莫非全體者，性也。愚謂：天於賦予處，周流而不已，斯之謂命。人於稟受處，❶該全而不偏，斯之謂性。故以命言之，則曰元、亨、利、貞，而四時五行，庶類萬化，莫不由是而出。以性言之，則曰仁、義、禮、智，而四端五典，萬物萬事之理，無不統於其間。《文集》曰：「元、亨、利、貞，天道之常；仁、義、禮、智，人

❶「人」，原誤作「天」，今據四庫本改。

性之綱。」〇黃氏曰：「在天爲元、亨、利、貞，在人爲仁、義、禮、智，特殊其名，以別天人之分耳。理則同，故健順不必易也。」〇又曰：「天地而非元、亨、利、貞，不能以行四時、生萬物。人而非仁、義、禮、智，又何以充四端、制百事哉！」〇陳氏曰：「若就造化上論，則天命之大，自只是元、亨、利、貞，此四者，就氣上論也得，就理上論也得。就氣上論，則物之初生處爲元，於時爲春；物之發達處爲亨，於時爲夏；物之成遂處爲利，於時爲秋；物之斂藏處爲貞，於時爲冬。貞者，正而固也。自其生意之已定者而言，故謂之正；自其斂藏者而言，故謂之固。就理上論，則元者生理之始，亨者生理之通，利者生理之遂，貞者生理之固。」〇又曰：「人性之大目，只是仁、義、禮、智四者而已。得天命之元，在我謂之仁；得天命之亨，在我謂之禮；得天命之利，在我謂之義；得天命之貞，在我謂之智。人性之有仁、義、禮、智，只是天地元、亨、利、貞之理，真實一致，非引而譬之也。」蓋在天在人，雖有性命之分，而其理則未嘗不一；陳氏曰：「性與命本非二物，在天謂之命，在人謂之性。」〇又曰：「性命只是一箇道理，不分看，則不分曉，不合看，又離了不相干涉，須是就渾然一理中，看得有界分，不相亂。」在人在物，雖有氣稟之異，而其理則未嘗不同。《文集》曰：「論萬物之一原，則理同而氣異。」此吾之性所以純粹至善，而非若荀、楊、韓子之所云也。陳氏曰：「天所命於人以是理，本只善而無惡，故人所受以爲性，亦本善而無惡。荀子以性爲惡，楊子以性爲善惡混，韓子又以爲性有三品，都只是說得氣。若只論氣而不及大本，便只說得粗底，而道理全然不明。」『率性之謂道』，言循其所得乎天以生者，則事事物物，莫不自然，各有當行之路，是則所謂道也。蓋天命之性，仁、義、禮、智而已。循其仁之性，則自父子之親，以至於仁民愛物，皆道也；循其義之性，則自君臣之分，以至於敬長尊賢，亦道也；循其禮之性，則恭敬辭讓之節文，皆道也；循其

智之性，則是非邪正之分別，亦道也。陳氏曰：「仁、義、禮、智四者，大處則大有，小處則小有。」蓋所謂性者，無一理之不具，故所謂道者，不待外求，而無所不備。所謂性者，無一物之不得，故所謂道者，不假人爲，而無所不周。《語録》曰：「性是體，道是用，道便是在裏面做出底道理。」雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能有以通貫乎全體，然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性而各有自然之理焉。陳氏曰：「隨物之性而言之，如牛之可耕，馬之可乘，雞之可司晨，犬之可司夜，其所發皆有箇自然之理。又循其草木之理而言，則桑麻之可衣，穀粟之可食，春宜耕，夏宜耘，秋宜穫，凡物皆有箇自然之理。」○永嘉陳氏曰：「飛潛動植，各一其性而不可移換，便是率處。若飛者潛之，動者植之，即是違其性，非物之所謂率性矣。」至於虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，雎鳩之有別，則其形氣之所偏，又反有以存其義理之所得，《語録》曰：「問：『虎狼、螻蟻之類，雖得其一偏，然徹頭徹尾得義理之正，人合下具此天命之全體，乃爲物欲氣稟所昏，反不能如物之能通其一處而全盡，何也？』曰：『物只有這一處通，❶便却專，人却事事理會得些，便却泛泛，所以易昏。』」尤可以見天命之本然，初無間隔，而所謂道者，亦未嘗不在是也，是豈有待於人爲，而亦豈人之所得爲哉！永嘉陳氏曰：「此是懸空説，未着人事在。」『脩道之謂教』，言聖人因是道而品節之，以立法垂訓於天下，是則所謂教也。蓋天命之性，率性之道，皆理之自然，而人物之所同得者也。人雖得其形氣之正，然其清濁厚薄之稟，亦有不能不異者。是以賢、知者或失之過，愚、不肖者或不能及，而得於

❶「物」，原脱，據《朱子語類》卷四補。

此者，亦或不能無失於彼，是以私意人欲或生其間，而於所謂性者，不免有所昏蔽錯雜，而無以全其所受之正。性有不全，則於所謂道者因亦有所乖戾舛逆，而無以適乎所行之宜。惟聖人之心，清明純粹，天理渾然，無所虧闕，故能因其道之所在，而爲之品節防範，以立教於天下，使夫過、不及者，有以取中焉。陳氏曰：「因人生氣質之異，而有過、不及之差，故於性有昏蔽而不能全，而所謂道者，亦乖戾而失其本然也。聖人清明純粹，見理分明，故因其性之自然者，爲之品節而歸之中，使無過、不及，以爲天下後世法，使萬世皆得以通行，是謂之教。」蓋有以辨其親疏之殺，而使之各盡其情，則仁之爲教立矣。陳氏曰：「如爲之立五服，自斬衰至緦麻之類。」有以別其貴賤之等，而使之各盡其分，則義之爲教行矣。陳氏曰：「如爲之立君臣上下長幼之序。」爲之制度文爲，使之有以守而不失，則禮之爲教得矣。陳氏曰：「如三千、三百之儀，輕重疏密，各有等級之不同。」爲之開導禁止，使之有以別而不差，則知之爲教明矣。陳氏曰：「如司徒教民以任、卹、睦、婣之行，及糾民以不孝不弟之刑。」夫如是，是以人無知愚，事無大小，皆得有所持循據守，以去其人欲之私，而復乎天理之正。陳氏曰：「天理者，上達之正途，人欲者，下達之邪徑。萬一把守不牢，則便是天理人欲勝負未分。」推而至於天下之物，則亦順其所欲，違其所惡，因其材質之宜，以致其用，制其取用之節，以遂其生，皆有政事之施焉。陳氏曰：「如教人春耕、夏耘、秋斂、冬藏，穿牛鼻、絡馬首之類。」此則聖人所以財成天地之道，而致其彌縫輔贊之功，然亦未始外乎人之所受乎天者而强爲之也。《文集》曰：「脩道之

教，當屬何處？亦出乎天耳。」子思以是三言著於篇首，雖曰姑以釋夫三者之名義，然學者能因其所指而反身以驗之，則其所知，豈獨名義之間而已哉！」《語録》曰：「反身是着實向自家體分上求。」蓋有得乎天命之説，則知天之所以與我者，無一理之不備，而釋氏所謂空者，非性矣；有以得乎率性之説，則知我之所得乎天者，無一物之不該，而老氏所謂無者，非道矣；有以得乎脩道之説，則知聖人之所以教我者，莫非因其所固有，而去其所本無，背其所至難，而從其所甚易，而凡世儒之訓詁、詞章，管、商之權謀、功利，老、佛之清淨、寂滅，與夫百家衆技之支離、偏曲，皆非所以爲教矣。《語録》曰：「問：『佛氏之空與老子之無一般否？』曰：『不同。佛氏只是空，豁豁然和有都無了，所謂終日喫飯，不曾咬破一粒米，終日着衣，不曾掛着一條絲。若老氏猶還是有，❶只是清淨無爲，一向恁地深藏固守，自爲玄妙，教人摸索不得，便是他有無做兩截看了。』」○陳氏曰：「釋氏以空爲宗，以未有天地之先爲吾真體，以天地萬物皆爲幻，人事都爲粗迹，盡欲屏除了，一歸於真空。老氏以無爲宗，説道都與人物不相干，以道爲超乎天地形器之外。如云道在太極之先，都是説未有天地萬物之初，有箇空虚道理，且自家身今見在天地之後，只管想像未有天地之初一箇空虚底道理，與自家身有何干涉，不知道只是人事之理耳。」又曰：「老氏清虚厭事，釋氏屏棄人事，他都是把道理做事物頂頭玄妙底物看，把人事做下面粗底，便都要擺脱去了。」○又曰：「世儒或專於訓詁解析而理不明，或專於詞章綴緝而義不通。又如管、商功利之徒，雖做得事業，亦只是權謀智術之私，而非胸中理義去做得底，皆非所謂教矣。」由是以往，因其所固有之不可昧者，而益致其學問思辨之功，《語録》曰：「今人把學問來做外面添底事看了，聖賢千言萬語，只是使人

❶「還」，原作「骨」，今據四庫本改。

反其固有而復其性耳。」因其所甚易之不能已者，而益致其持守推行之力，《語録》曰：「是日用常行合做底道理，是不可已者，非空守着這一箇物事。」則夫天命之性，率性之道，豈不昭然日用之間，而脩道之教，又將由我而後立矣。」○曰：「率性、脩道之説不同，孰爲是耶？」曰：「程子之論率性，正就私意人欲未萌之處，指其自然發見各有條理者而言，以見道之所以得名，非指脩爲而言也。案：程子曰：「生之謂性，人生而静以上不容説，纔説性時，便已不是性也。」「此理天命也，順而循之則道也。」○又曰：「天降是於下，萬物流形，各正性命者，是所謂性也；循其性，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則爲馬之性，又不做牛底性；牛則爲牛底性，又不爲馬底性。此所謂率性也。」○《文集》曰：「程子説人生而静以上，是人物未生時，只可謂之理，未可名爲性，所謂在天曰命也。纔説性時，便是人生以後，此理已墮在形氣之中，不全是性之本體矣，所謂在人曰性也。」○《語録》曰：「程子説物物各有箇道理，即此便是道。循性者，是循其理之自然。」○又曰：「道是性中分派條理，隨分派條理去，皆是道。」呂氏『良心之發』以下，至『安能致是』一節，亦甚精密。但謂『人雖受天地之中以生，而梏於形體，又爲私意小知所撓，故與天地不相似，而發不中節，必有以不失其所受乎天者，然後爲道』，則所謂道者，又在脩爲之後，而反由教以得之，非復子思、程子所指人欲未萌、自然發見之意矣。案：呂氏曰：「性與天道，本無有異，但人雖受天地之中以生，而梏於蕞然之形體，常有私意小知撓乎其間，故與天地不相似，所發遂至乎出入不齊而不中節。如使所得於天者不喪，則何患不中節乎！故良心所發，莫非道也。在我者，惻隱、羞惡、辭遜、是非，皆道也；在彼者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，亦道也。在物之分，則有彼我之殊；在性之分，則合乎內外一體而已。是皆人心所同然，乃吾性之所固有。隨喜、怒、哀、樂之所發，則愛必有差等，敬必有節文。所感重者，其應也亦重，所感

輕者，其應也亦輕。自斬至緦，喪服異等，而九族之情無所憾；自王公至皂隸，儀章異制，而上下之分莫敢爭。非出於性之所有，安能致是乎？」○《語録》曰：「只是隨性去，皆是道。吕氏説以人行道，若然，則未行之前，便不是道乎？」○又曰：「不是人去循之，吕説未是。」○永嘉陳氏曰：「吕説只就人性起，蓋不見天地大化，故其説性、説道、説教，皆不周普流通，此朱子所以不取。」游氏所謂『無容私焉，則道在我』。楊氏所謂『率之而已』者，似亦皆有吕氏之病也。案：游氏曰：「天之命萬物者，道也，而性者，具道以生也。因其性之固然，而無容私焉，則道在我矣。若出於人爲，則非道矣。」○楊氏曰：「性，天命也。命，天理也。道則性命之理而已。謂性有不善者，誣天也。性無不善，則不可加損也，無俟乎脩焉，率之而已。」至於脩道，則程子『養之以福』、『脩而求復之』云，却似未合子思本文之意，案：程子曰：「民受天地之中以生，天命之謂性也；人之生也直，意亦如此。若以生爲生養之生，却是脩道之謂教也。」至下文始自云：「能者養之以福，不能者敗以取禍。」○又曰：「脩道之謂教，此則專在人事，以失其本性，故脩而求復之，則入於學，若元不失，則何脩之有？」○《語録》曰：「程子一時意各有指，不可彊率合爲一説。」獨其一脩，所謂『循此脩之，各得其分』，而引舜事以通結之者，爲得其旨。故其門人亦多祖之，但所引舜事，或非《論語》本文之意耳。案：程子曰：「循此而脩之，各得其分，則教也。自天命以至於教，我無加損焉，此舜有天下而不與焉者也。」○《文集》曰：「脩道雖以人事言，然其所以脩之者，莫非天命之本然，非人私智所能爲也。然非聖人，有不能盡，故程子以舜事明之。」○陵陽李氏謂：「此又自其性之本然者而推言之，所引《論語》雖非本文之意，大率以爲一循其本然，非私智所能與耳。」黄氏曰：❶「此段辨析極精。」吕氏所謂『先王制禮，達之天下，傳之後世』者得之。但其

❶「黄」，原誤作「貴」，今據復性書院本改。

本說率性之道處，已失其指，而於此又推本之，以爲『率性而行，雖已中節，而所稟不能無過不及，若能心誠求之，自然不中不遠，但欲達之天下，傳之後世，所以又當脩道而立教焉』，則爲太繁複而失本文之意耳。案：吕氏曰：「循性而行，無物撓之，雖無不中節者，然人稟於天者，不能無厚薄昏明，則應於物者，亦不能無小過小不及，故品節斯，斯之謂禮。閔子除喪而見孔子，予之琴而彈之，切切而言曰：『先王制禮，不敢過也。』子夏除喪而見孔子，予之琴而彈之，侃侃而言曰：『先王制禮，不敢不及也。』故心誠求之，雖不中，不遠矣。然將達之天下，傳之後世，慮其所終，稽其所敝，則其小過小不及者，不可以不脩，此先王所以制禮。」改本又以時位不同爲言，似亦不親切也。」案：改本云：「道之在人，有時與位之不同。必欲爲法於後世，不可不脩。」○

曰：「楊氏所論王氏之失如何？」案：楊氏曰：「王氏云『天使我有是之謂命，命之在我之謂性』，是未知性命之理。其曰『使我』，正所謂使然也。使然者，可以爲命乎？以命在我爲性，則命自一物。若《中庸》言『天命之謂性』，性即天命也，又豈二物哉？如云『在天爲命，在人爲性』，此語似無病，然亦不須如此說。性命初無二理，第所由之者異耳。『率性之謂道』，如《易》所謂『聖人之作《易》，將以順性命之理』是也。」曰：「王氏之言，固爲多病，然此所云『天使我有是』者，猶曰『上帝降衷』云爾，豈真以爲有或使之者哉！其曰『在天爲命，在人爲性』，則程子亦云，而楊氏又自言之，蓋無悖於理者。今乃指爲王氏之失，不惟似同浴而譏裸裎，亦近於意有不平，而反爲王公之累矣。且以率性之道爲順性命之理，文意亦不相似。若游氏以遁天倍情爲非性，案：游氏曰：「惟皇上帝降衷于下民，則天命也。若遁天倍情，則非性矣。」則又不若楊氏『人欲非性』之云也。」案：楊氏曰：「天命之謂性，人欲非性也。」

○《語録》曰：「楊氏此語，却是直截。」○曰：「然則吕、游、楊、侯，四子之説孰優？」曰：「此非後學所敢言也。但以程子之言論之，則於吕稱其深潛縝密；於游稱其穎悟温柔；謂楊不及游，而亦每稱其穎悟；謂侯生之言，但可隔壁聽。今且熟復其言，究覈其意，而以此語證之，則其高下淺深，亦可見矣。過此以往，則非後學所敢言也。」《語録》曰：「吕本是剛底氣質，涵養得到如此，其説得好處，如千兵萬馬，飽滿伉壯。」○又曰：「游、楊諸公皆才高，雖其説有疎略，然皆通明。」○又曰：「侯氏説前後相反，没理會。」

道也者，不可須臾離也，可離非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。離，去聲。

道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，陳氏曰：「道是日用事物所當行之路，即率性之謂，而得於天之所命者，而其理總會於吾心。」無物不有，無時不然，陳氏曰：「在父子，則父子所當親；在君臣，則君臣所當敬；在夫婦，則夫婦所當别；在朋友，則朋友所當信。微而起居飲食，蓋無物而不有；自古及今，流行乎天地之間，無一息之間，蓋無時而不然。」所以不可須臾離也。永嘉陳氏曰：「道只是眼前當然底，一時走離不得。」○蔡氏曰：「須臾，頃刻也。言道不可頃刻而離也。」若其可離，則爲外物而非道矣。陳氏曰：「纔可離，便是外物，而非本然矣。」○三山陳氏曰：「使其可離而去，則亦身外物耳。」○潘氏曰：「未發之前，固未有人欲之私可言，所以朱子特謂之外物。」是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，《語録》曰：「不聞不見，全然無形，暗昧不可得知，只於此時，便戒謹了，更不敢忽。」所以存天理之本然，陳氏曰：「未感物時，渾是天理。」而不使離於須臾之頃也。

莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。見，

音現。

隱，暗處也。微，細事也。《語録》載陸氏曰：「前後説者，一衮説了，更不見切體處。今如此分别，却是使人有點檢處。」獨者，人所不知而己所獨知之地也。《語録》曰：「如一片止水中間，忽有一點動處，此最緊要着功夫。」○又曰：「這獨也不只是恁獨時，如與衆人對坐，自心中發一念或不正，此亦是獨處。」言幽暗之中，微細之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而己獨知之，則是天下之事，無有著見明顯而過於此者。《語録》曰：「問：『莫見、莫顯，則已是先形了，如何却説迹未形幾已動？』曰：『莫見乎隱，莫顯乎微，這是大綱説。』」○黄氏曰：「莫見、莫顯，不特指他人之聞見，只是吾所獨知，已是十分顯見了，况人亦未有不知者乎！須是認得《章句》兩轉意。」是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，《語録》曰：「戒謹恐懼，是普説，到得隱微之間，人所易忽，又更用謹，這箇却是唤起説。」○又曰：「是從見聞處至不睹不聞處，皆戒謹了，又就其中於獨處更加謹也。是無所不謹，而謹處更加謹也。」○陳氏曰：「雖是平時已常戒懼，至此又當十分加謹。纔加謹，則所發便都是善；不加謹，則所發便流於惡去。」所以遏人欲於將萌，《文集》曰：「人欲云者，正天理之反耳。天理中本無人欲，惟其流之有差，是以生出人欲來。」○問：「未發之前，無一豪私意之雜，此處無走作，只是存天理而已，未説到遏人欲處。已發之初，天理人欲由是而分，此處不放過，即是遏人欲，天理之存，有不待言者。」曰：「此説分得好，然又須見不可分處，如兵家攻守相似，各是一事，而實相爲用也。」○《語録》曰：「問：『上一節能存天理了，則下面謹獨，似多了一截。』曰：『雖是存得天理，臨發時也須點檢，這便是他密處。』」而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。

或問：「既曰『道也者，不可須臾離也，可離非道也，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』矣，而又曰『莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也』，何也？」曰：「此因論率性之道，以明由教

而入者，其始當如此，蓋兩事也。其先言道不可離，而君子必戒謹恐懼乎其所不睹不聞者，所以言道之無所不在，無時不然，學者當無須臾豪忽之不謹而周防之，以全其本然之體也。《語録》曰：「是防之於未然，以全其體。」又言莫見乎隱，莫顯乎微，而君子必謹其獨者，所以言隱微之間，人所不見而已獨知之，則其事之纖悉無不顯著，又有甚於他人之知者，學者尤當隨其念之方萌而致察焉，以謹其善惡之幾也。《語録》曰：「是察之於將然，以審其幾。」○三山陳氏曰：「曰隱曰微，則此念已萌矣，特人未知之故，隱而未見，微而未顯耳。然人雖未知而我已知之，則固已甚見而甚顯矣，此正善惡之幾也。」

蓋所謂道者，率性而已。性無不有，故道無不在。大而父子君臣，小而動静食息，不假人力之爲，而莫不各有當然不易之理，所謂道也。是乃天下人物之所共由，充塞天地，貫徹古今，而取諸至近，則常不外乎吾之一心。陳氏曰：「天下豈有性外之物而不統於吾心是理之中也哉？理之所至，大極於無際而無不通，細入於無倫而無不貫，前後乎萬古而無不徹。」循之則治，失之則亂，蓋無須臾之頃，可得而暫離也。若其可以暫合暫離，而於事無所損益，則是人力私智之所爲者，而非率性之謂矣。《語録》曰：「無時而非道，亦無適而非道，若之何而可須臾離也？可須臾離，則非率性之謂矣。」聖人之所脩以爲教者，因其不可離者而品節之也；君子之所由以爲學者，因其不可離者而持守之也。三山陳氏曰：「君子必欲存養持守以保全之者，正爲其不可離而去之，如飢食渴飲之不可無也。」是以日用之間，須臾之頃，持守工夫一有不至，則所謂不可離者雖未嘗不

在我，而人欲間之，則亦判然二物而不相管矣。是則雖曰有人之形，而其違禽獸也何遠哉！陳氏曰：「日用不可須臾失，纔失之，便身心顛冥而入於夷狄禽獸矣。」是以君子戒慎乎其目之所不及見，恐懼乎其耳之所不及聞，瞭然心目之間，常若見其不可離者，而不敢有須臾之間以流於人欲之私，而陷於禽獸之域。若《書》之言防怨，而曰『不見是圖』，《禮》之言事親，而曰『聽於無聲，視於無形』，蓋不待其徵於色、發於聲，然後有以用其力也。《語録》曰：「既是不見，安得有圖？只是要於未有兆朕、無可睹聞時，先戒懼取。」〇又曰：「聽於無聲，視於無形，只是照管所不到、念慮所不及處，正如防賊相似，須要塞其來路。」❶夫既已如此矣，則又以謂道固無所不在，而幽隱之間，乃他人之所不見而已所獨見；道固無時不然，而細微之事，乃他人之所不聞而已所獨聞。是皆常情所忽，以爲可以欺天罔人而不必謹者，而不知吾心之靈皎如日月，既已知之，則其豪髮之間，無所潛遁，又有甚於他人之知矣。又況既有是心，藏伏之久，則其見於聲音容貌之間，發於行事施爲之實，必有暴著而不可揜者，又不止於念慮之差而已也。《語録》曰：「隱微顯著，未嘗有異，豈怠於顯而偏於獨哉！蓋獨者致用之源，而人所易忽，於此而必謹焉，則亦無所不謹矣。」〇潘氏曰：「幽暗之中，微細之事，其是非善惡，皆不能逃乎此心之靈，所以當此之時，尤爲昭灼顯著也。若其發之既遠，爲之既力，則在他人十目所視，十手所指，雖甚昭灼，而在我者心意方注於事爲，精神方運於酬酢，其是非得失反有不自覺者矣。此所以獨於隱微之際，尤爲顯著。於此之時而能加省察之

❶「其」，原誤作「莫」，今據四庫本改。

功，則凡不善之萌，其見之也明，其回之也易，不至潛藏隱伏於其中而不自知矣。」是以君子既戒懼乎耳目之所不及，則此心常明，不爲物蔽，而於此尤不敢不致其謹焉。必使其幾微之際無一豪人欲之萌，而純乎義理之發，則下學之功盡善全美，而無須臾之間矣。《語録》曰：「幾者動之微，是欲動未動之間。聖賢説謹獨，便都是要就幾微處理會。」二者相須，皆反躬爲己，遏人欲、存天理之實事。蓋體道之功，莫有先於此者，亦莫有切於此者，輔氏曰：「此兩節，是做工夫處，見得聖賢體道之功甚密。」故子思於此，首以爲言，以見君子之學，必由此而入也。」曰：「諸家之説，皆以戒愼不睹，恐懼不聞，即爲謹獨之意，子乃分之以爲兩事，無乃破碎支離之甚邪？」曰：「既言道不可離，則是無適而不在矣；而又言莫見乎隱，莫顯乎微，則是要切之處，尤在於隱微也。《語録》曰：「道不可離，言道之至廣至大者；莫見乎隱，莫顯乎微，言道之至精至密者。」既言戒謹不睹，恐懼不聞，則是無處而不謹矣；又言謹獨，則是其所謹者，尤在於獨也。《語録》曰：「戒謹不睹，恐懼不聞，此乃統同説；謹獨又就中有一念萌動處説，最緊要着功夫處。」是固不容於不異矣，若其同爲一事，則其爲言，又何必若是之重複邪？《文集》曰：「若果如此，則上段文意已足，不知何故又煩再説，曷嘗有如此煩絮底聖賢。」且此書卒章，『潛雖伏矣』，『不愧屋漏』，亦兩言之，正與此相首尾。陳氏曰：「『潛雖伏矣』一節，言人之所不見處，申明首章謹獨意。『不愧屋漏』一節，言己之所不見處，申明首章戒懼不睹不聞意。」但諸家皆不之察，獨程子嘗有『不愧屋漏與謹獨是持養氣象』之言，其於二者之間，特加與字，是

固已分爲兩事，而當時聽者有未察耳。」案：程子曰：「要脩持他這天理，則在德須有不言而信者，言難爲形狀，養之則須直，不愧屋漏與慎獨，這是箇持養底氣象也。」○《語録》曰：「此分明是兩節事。」曰：「子又安知不睹不聞之不爲獨乎？」曰：「其所不睹不聞者，己之所不睹不聞也，故上言道不可離，而下言君子自其平常之處，無所不用其戒懼，而極言之，以至於此也。獨者，人之所不睹不聞也，故上言莫見乎隱，莫顯乎微，而下言君子之所謹者，尤在於此幽隱之地也。《語録》曰：「其之一字，便見得是説己不睹不聞處。」○又曰：「方不聞不睹之時，不惟人所不知，自家亦未有所知。若所謂獨，即人所不知而己所獨知，極是要戒懼。自來人説不睹不聞與謹獨只是一意，無分別，便不是。」○永嘉陳氏曰：「戒謹恐懼與謹獨是兩項地頭。戒謹恐懼，是自家不睹不聞之時，養性如此；謹獨是衆人不睹不聞之時，存誠如此。」是其語勢自相唱和，各有血脉，理甚分明。《語録》曰：「前段有是故字，後段有故字，聖賢不是要作文，只是逐節次説出許多道理，若是作一段説，亦成是何文字？」○陳氏曰：「『莫見乎隱，莫顯乎微』，對『道不可須臾離，可離非道』句。『君子必謹其獨』，對『戒謹其所不睹，恐懼其所不聞』句。惟其道不可須臾離，可離非道，所以戒謹其所不睹，恐懼其所不聞；惟其莫見乎隱，莫顯乎微，所以必謹其獨。」如曰是兩條者皆爲謹獨之意，則是持守之功無所施於平常之處，而專在幽隱之間也，且雖免於破碎之譏，而其繁複偏滯而無所當，亦甚矣。」○曰：「程子所謂隱微之際，若與吕氏改本及游、楊氏不同，而子一之，何耶？」曰：「以理言之，則三家不若程子之盡，以心言之，則程子不若三家之密，是固若有不同者矣。然必有是理，然後有是心，有是心，而後有是理，

則亦初無異指也，合而言之，亦何不可之有哉？」案：程子曰：「人只以耳目所見聞者爲顯微，然不知理却甚顯也。且如昔人彈琴，見螳捕蟬，而聞者以爲有殺聲。殺在心，而人聞其琴而知之，豈非顯乎！人有不善而自謂人不知之，然天地之理甚著，不可欺也。」○吕氏曰：「此章明道之要，不可不誠。道之在我，猶飲食居處之不可去，可去皆外物也。誠以爲己，故不欺其心，人心至靈，一萌之思，善與不善，莫不知之，他人雖明，有所不與也，故慎其獨者，知爲己而已。」○游氏曰：「人所不睹，可謂隱矣，而心獨見之，不亦見乎！人所不聞，可謂微矣，而心獨聞之，不亦顯乎！」○楊氏曰：「獨非交物之時有動于中，其違未遠也，雖非視聽所及，而其幾固已瞭然心目之間矣。其爲顯見孰加焉？雖欲自蔽，吾誰欺，欺天乎！此君子必慎其獨也。」○《語録》曰：「問：『程子舉彈琴殺心處，是就人知處言。吕、游、楊氏所説，是就己自知處言。《章句》是合二者而言否？』曰：『有動於中，己固先自知，亦不能掩人之知，所謂誠之不可揜也。』」○問：「迹雖未形，幾則已動，上兩句是程子意，人雖不知，己獨知之，下兩句是游氏意否？」曰：「然，兩事只是一理。幾既動，則己必知之，己既知，則人必知之。」○曰：「他説如何？」曰：「吕氏舊本，所論道不可離者得之，但專以『過』『不及』爲『離道』，則似未盡耳。其論『天地之中』、『性與天道』一節，最其用意深處。然經文所指不睹不聞隱微之間者，乃欲使人戒懼乎此，而不使人欲之私得以萌動於其間耳；非欲使人虚空其心，反觀於此，以求見夫所謂中者，而遂執之以爲應事之準則也。吕氏既失其指，而所引用『不得於言』、『必有事焉』、『參前』、『倚衡』之語，亦非《論》、《孟》本文之意。至謂『隱微之間，有昭昭而不可欺，感之而能應者』，則固心之謂矣，而又曰『正惟虚心以求』，則庶乎見之，是又別以一心而求此一心，見此

一心也，豈不誤之甚哉！」案：吕氏曰：「率性之謂道，則四端之在我者，人倫之在彼者，皆吾性命之理，受乎天地之中，所以立人之道，不可須臾離也。絶類離倫，無意乎君臣父子者，過而離乎此者也。賊恩害義，不知有君臣父子者，不及而離乎此者也。雖過不及有差，而皆不可以行於世，故曰可離非道也。非道者，非天地之中而已。非天地之中而自謂有道，惑也！」○又曰：「所謂中者，性與天道也。謂之有物，則不得於言，謂之無物，則必有事焉。不得於言者，視之不見，聽之不聞，無聲形接乎耳目而可以道也。必有事焉者，莫見乎隱，莫顯乎微，體物而不可遺者也。古之君子，立則見其參於前，在輿則見其倚於衡，是何所見乎？洋洋乎如在其上，如在其左右，是果何物乎？學者見乎此，則庶乎能擇中庸而執之。隱微之間，不可求之於耳目，不可道之於言語，然有所謂昭昭而不可欺，感之而能應者，正惟虚心以求之，則庶乎見之，故曰莫見乎隱，莫顯乎微。」○《文集》曰：「心者，人之所以主乎身者也，一而不二者也，爲主而不爲客者也，命物而不命於物者也。故以心觀物，則物之理得，今復有物以反觀乎心，則是此心之外，復有一心，而能管乎此心也。然則所謂心者，爲一耶？爲二耶？爲主耶？爲客耶？爲命物者耶？爲命於物者耶？若參前、倚衡之云者，則爲忠信篤敬而發也。蓋曰忠信篤敬不忘乎心，則無所適而不見其在是云爾，亦非有以見夫心之謂也。且身在此而心參於前，身在輿而心倚於衡，是果何理也耶？」若楊氏『無適非道』之云則善矣，然其言似亦有所未盡。蓋衣食、作息、視聽、舉履，皆物也，其所以如此之義理準則，乃道也。若曰所謂道者不外乎物，而人在天地之間，不能違物而獨立，是以無適而不有義理之準則，不可頃刻去之而不由，則是《中庸》之旨也。若便指物以爲道，而曰人不能頃刻而離此，百姓特日用而不知耳，則是不唯昧於形而上下之别，而墮於釋氏『作用是性』之失。且使學者誤謂道無不在，雖欲離之而不可得，吾既知之，則雖猖狂妄行，亦無適而不

爲道，則其爲害將有不可勝言者，不但文義之失而已也。」案：楊氏曰：「夫盈天地之間，孰非道乎！道而可離，則道有在矣。譬之四方，有定位焉，適東則離乎西，適南則離乎北，斯則可離也。若夫無適而非道，則烏得而離耶！故寒而衣，飢而食，日出而作，晦而息，耳目之視聽，手足之舉履，無非道也，此百姓所以日用而不知。」○《語録》曰：「衣食、動作即是物，物之理，乃道也。楊氏將物便唤做道，則不可。」○又曰：「桀、紂亦會手持足履，目視耳聽，如何便唤做道？若便以爲道，是認欲爲理也。」○又曰：「釋氏所謂『作用是性』便是如此，他都不理會是和非，只認得那衣食、作息、視聽、舉履便是道，説我這箇會説話底、會作用底、叫着便應底，便是神通妙用，更不問道理如何。儒家則須是就這上尋討箇道理，方是道。」○曰：「吕氏之書，今有二本，子之所謂舊本，則無疑矣，所謂改本，則陳忠肅公所謂程氏明道夫子之言而爲之序者。子於石氏《集解》雖嘗辨之，而論者猶或以爲非程夫子不能及也，奈何？」曰：「是則愚嘗聞之劉、李二先生矣。舊本者，吕氏太學講堂之初本也。改本者，其後所脩之别本也。陳公之序，蓋爲傳者所誤而失之，及其兄孫幾叟具以所聞告之，然後自覺其非，則其書已行而不及改矣。近見胡仁仲所記侯師聖語，亦與此合。蓋幾叟之師楊氏，實與吕氏同出程門，師聖則程子之内弟，而劉、李之於幾叟，仁仲之於師聖，又皆親見而親聞之，是豈胸臆私見、口舌浮辨所得而奪哉！若更以其言考之，則二書詳略雖或不同，然其語意實相表裏，如人之形貌，昔腴今瘠，而其部位神采，初不異也，豈可不察而遽謂之兩人哉？又況改本厭前之詳，而有意於略，故其詞雖約，而未免反有刻露峭急之病。至於詞義之間失其本指，則未

能改於其舊者，尚多有之。校之明道平日之言，平易從容而自然精切者，又不翅碔砆之與美玉也。於此而猶不辨焉，則其於道之淺深，固不問而可知矣。」

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。樂，音洛。中節之中，去聲。

喜、怒、哀、樂，情也。《語録》曰：「情只是所發之路陌。」其未發，則性也，陳氏曰：「在心裏面未發動底，是性。」無所偏倚，故謂之中。《語録》曰：「如處室中，東南西北，不倚於一方，只是在中間。」○陳氏曰：「未發之中，只可言不偏不倚，却下不得過不及字。」發皆中節，情之正也，陳氏曰：「情之中節，是從本性發來，其不中節，是感物欲而動。」○潘氏曰：「節者，限節也，其人情之準的乎！」無所乖戾，故謂之和。陳氏曰：「只是得其當然之理，無些過，無些不及，與是理不相咈戾，故名之曰和。」大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。陳氏曰：「是渾淪一大本底，乃天下萬理所從出，是道之體。」達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。陳氏曰：「是通衢達道一般，古今天下之所通行，是道之用。」此言性情之德，《語録》曰：「中，性之德。和，情之德。」以明道不可離之意。

致中和，天地位焉，萬物育焉。

致，推而極之也。《語録》曰：「致者，推至其極之謂。如射相似，有中帖者，有中垜者，有中紅心邊暈者，皆是未致；須是到那紅心中央，方始是致。」○又曰：「致字是只管挨排去之義，工夫極精密。」位者，安其所也。育者，遂其生也。《語録》曰：「此天地萬物真實效驗。」自戒懼而約之，以至於至静之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。《語録》曰：「致中和，須兼表裏而言。致中，則

欲其無少偏倚而又能守之不失；致和，則欲其無少差謬而又能無適不然。」○黃氏曰：「無少偏倚，無少差謬，是横致一致；其守不失，無適不然，是直致一致。横致，如一箇物打迸了四圍恁地潔淨相似；直致，則是今日如此淨潔，後日亦如此，以至無頃刻不如此。」○又曰：「譬如掘井，掘得深，是直，掘得闊，是横。就一事上研窮到底，是直，推至萬事莫不皆到，是横。一直一横，無不窮究到極處。無少偏倚，無少乖戾，是就一時一事上直下功夫，使一時一事無纖悉不到處。其守不失，無適不然，是自始至終，自大至小，横鋪點檢，無一時一事有纖悉不到處。」○愚謂：約是收斂近裏之意，精是别得不雜之意，此二字，尤朱子喫緊示人處。

蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。故其效驗至於如此。黃氏曰：「既是中和皆當致，則天地萬物之位育，皆隨其所致而見其效。」○陳氏曰：「心既正，則天地自各安其所；氣既順，則萬物自各遂其生。其功效自然感格，須是到此地位，方真知之。」此學問之極功，聖人之能事，陳氏曰：「此乃有位者之功，非泛就君子說。」初非有待於外，而脩道之教亦在其中矣。陳氏曰：「致中，即天命之性；致和，即率性之道。及天地位，萬物育，則脩道之教亦在其中矣。」是其一體一用雖有動静之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。《文集》曰：「人之一身，知覺運用，莫非心之所爲，則心者，固所以主於身而無動静之間者也。然方其静也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具。其所謂中，是乃心之所以爲體而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主。其所謂和，是乃心之所以爲用，感而遂通者也。然性之静也，而不能不動；情之動也，而必有節焉。是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未嘗相離者也。」○三山陳氏曰：「體之立，所以爲用之行之地；用之行，所以爲體之立之驗。」○愚謂：中和本一理，位育非二事，然體立而後用行，則據其效而推本其所以然，各有所從來而不可紊耳。故於此合而言之，以結上文之意。

右第一章。子思述所傳之意以立言：葉

氏曰：「蓋孔子之意，而子思述以爲經。」首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離，次言存養省察之要，終言聖神功化之極。黄氏曰：「此一章字數不多，而義理本原，工夫次第，與夫效驗之大，無不該備。」蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善，楊氏所謂一篇之體要是也。陳氏曰：「此章乃子思總括一篇之義。」其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義。

或問：「『喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』何也？」曰：「此推本天命之性，以明由教而入者，其始之所發端，終之所至極，皆不外於吾心也。蓋天命之性，萬理具焉，喜怒哀樂各有攸當，方其未發，渾然在中，無所偏倚，故謂之中；及其發而皆得其當，無所乖戾，故謂之和。陳氏曰：「未發則是道理渾然在心裏，不偏不倚，便是中，此即天命之性也。又發出來皆當然而然，與本然道理不相乖戾，便是和。」謂之中者，所以狀性之德、道之體也，以其天地萬物之理無所不該，故曰天下之大本。謂之和者，所以著情之正、道之用也，以其古今人物之所共由，故曰天下之達道。陳氏曰：「中和是就性情說。大抵心之體是性，性不是别箇物，只是心中所具之理耳，萬般道理都從這裏出，便爲大本。只這箇動出外來，便是情，萬般應接而無所不通，是爲達道。」蓋天命之性，純粹至善而具於人心者，其體用之全，本皆如此，不以聖愚而有加損也。然静而不知所以存之，則天理昧而大本有所不立矣；動而不知所以節之，則人欲肆而

達道有所不行矣。《語録》曰：「未發時，是那静有箇體在裏子，若静而不失其體，便是天下之大本立焉，或失其體，則大本便昏了。已發時，是那動有許多用，若動而不失其用，便是天下之達道行焉，或失其用，則達道便乖了。」○又曰：「大本不立，達道不行，則雖天理流行未嘗間斷，而其在我者，或幾乎息矣。」惟君子自其不睹不聞之前，而所以戒謹恐懼者愈嚴愈敬，以至於無一豪之偏倚而守之常不失焉，則爲有以致其中，而大本之立日以益固矣。尤於隱微幽獨之際，而所以謹其善惡之幾者愈精愈密，以至於無一豪之差謬，而行之每不違焉，則爲有以致其和，而達道之行日以益廣矣。永嘉陳氏曰：「戒謹於不睹不聞之時，此即未發時工夫，謹獨於隱微之時，此即既發時工夫。若曰致中，除戒懼一條，何以見其致處？若曰致和，除謹獨一條，又何以爲致？血脉相承如此，致之一字，最是用工處。」愚謂：愈嚴愈敬，是自其未發之體而存養之；愈精愈密，是自其已發之用而省察之。致者，用力推致而極其至之謂。致焉而極其至，至於静而無一息之不中，則吾心正，而天地之心亦正，故陰陽動静各止其所，而天地於此乎位矣。《語録》曰：「問：『言陰陽動静，何也？』曰：『天高地下，萬物散殊，各有定所，此未與物相感也。』」動而無一事之不和，則吾氣順，而天地之氣亦順，故充塞無間，驩欣交通，而萬物於此乎育矣。《語録》曰：「和則交感而萬物育矣。」此萬化之本原，一心之妙用，聖神之能事，學問之極功，固有非始學所當議者。然射者之的，行者之歸，亦學者立志之初所當知也。故此章雖爲一篇開卷之首，然子思之言，亦必至此而後已焉，其指深矣。」

○曰：「然則中和果二物乎？」曰：「觀其一體一用之名，則安得不二？察其

一體一用之實，則此爲彼體，彼爲此用，如耳目之能視聽，視聽之由耳目，初非有二物也。」《語録》曰：「體是這箇道理，用是他用處，如耳聽目視，自然如此，是理也。開眼看物，着耳聽聲，便是用。」○陳氏曰：「體用未嘗相離，有是體，方有是用，有是用，方見是體。」○曰：「天地位，萬物育，諸家皆以其理言，子獨以其事論。然則自古衰亂之世，所以病乎中和者多矣，天地之位，萬物之育，豈以是而失其常耶？」曰：「三辰失行，山崩川竭，則不必天翻地覆，然後爲不位矣；兵亂凶荒，胎殰卵殈，則不必人消物盡，然後爲不育矣。凡若此者，豈非不中不和之所致，而又安可誣哉！今以事言者，固以爲有是理而後有是事，彼以理言者，亦非以爲無是事而徒有是理也。但其言之不備，有以啟後學之疑，不若直以事言，而理在其中之爲盡耳。」曰：「然則當其不位不育之時，豈無聖賢生於其世，而其所以致夫中和者，乃不能有以救其一二，何耶？」曰：「善惡感通之理，亦及其力之所至而止耳。《語録》曰：「問：『力是力分之力？』曰：『然。』」彼達而在上者既曰有以病之，則夫災異之變，又豈窮而在下者所能救也哉？但能致中和於一身，則天下雖亂，而吾身之天地萬物，不害爲安泰；其不能者，天下雖治，而吾身之天地萬物，不害爲乖錯。其間一家一國，莫不皆然，此又不可不知耳。」《語録》曰：「問：『以孔子言之，如何是天地萬物安泰處？』曰：『在聖人之身，則天地萬物自然安泰。』曰：『此是以理言之否？』曰：『然。一家一國，莫不如是。』」○又曰：「尊卑上下之大分，即吾身之天地也；應變曲折之萬端，即吾身之萬物也。」○黄氏曰：「如達而在

上，固是堯舜事業；窮而在下，只如在一鄉不擾，便是一鄉萬物育，在一家不擾，便是一家萬物育。」曰：「二者之爲實事可也，而分中和以屬焉，將不又爲破碎之甚耶？」曰：「世固未有能致中而不足於和者，亦未有能致和而不本於中者也；未有天地已位而萬物不育者，亦未有天地不位而萬物自育者也。特據其效而推本其所以然，則各有所從來，而不可紊耳。」陳氏曰：「天地位，便是大本立處；萬物育，便是達道行處。此事灼然分明，但二者常相須，無有能此而不能彼者耳。」○曰：「子思之言中和如此，而周子之言，則曰『中者，和也，中節也，天下之達道也』。乃舉中而合之於和，然則又將何以爲天下之大本也耶？」曰：「子思之所謂中，以未發而言也。周子之所謂中，以時中而言也。愚於篇首已辨之矣。學者涵泳而別識之，見其並行而不相悖焉者可也。」《語録》曰：「中庸之中，是兼以其發而中節、無過不及者得名，若不識得此理，則周子之言更解不得。」○陳氏曰：「中有二義，有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒，那恰好處無過不及，便是中。此中即所謂和也，所以周子曰『中者，和也』，是指已發之中而言也。」○曰：「程、吕問答如何？」曰：「考之《文集》，則是其書蓋不完矣。然程子初謂『凡言心者，皆指已發而言』，而後書乃自以爲『未當』。向非吕氏問之之審，而不完之中，又失此書，則此言之未當，學者何自而知之乎？以此又知聖賢之言，固有發端而未竟者，學者尤當虚心悉意，以審其歸，未可執其一言而遽以爲定也。案：吕氏問曰：「先生謂凡言心者，皆指已發而言，然則未發之前，謂之無心可乎？竊謂未發之前，心體昭昭具在，已發乃心之用

也。」程子曰：「凡言心者，指已發而言，此固未當。心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通天下之故是也，惟觀其所見何如耳。」〇《文集》曰：「程子所謂凡言心者，皆指已發，此却指心體流行而言，非謂事物思慮之交也。然與《中庸》本文不合，故以爲未當而復正之。固不可執其已改之言，而盡疑論説之誤，又不可遂以爲當，而不究其所指之殊也。」〇《語録》曰：「程子初謂心爲已發，吕氏只是辨此一句，程子後來又救前説，語甚圓無病。」其説中字，因過不及而立名，又似並指時中之中，而與在中之義少異。蓋未發之時，在中之義，謂之無所偏倚則可，謂之無過不及，則方此之時，未有中節不中節之可言也。無過不及之名，亦何自而立乎？又其下文皆以不偏不倚爲言，則此語者，亦或未得爲定論也。案：吕氏曰：「中即性也。」程子曰：「中也者，所以狀性之體段。蓋中之爲義，自過不及而立名，若只以中爲性，則中與性不合。」〇《語録》曰：「問：『程子説中，自過不及而立名，與平日異，只爲吕氏形容中太過，故就其既發告之？』曰：『然。』」吕氏又引『允執厥中』，以明未發之旨，則程子之説《書》也，固謂『允執厥中』，所以行之，蓋其所謂中者，乃指時中之中，而非未發之中也。案：吕氏曰：「大人不失其赤子之心，乃所謂允執厥中也。」〇《語録》曰：「問：『吕氏引允執厥中，如何？』曰：『他把做已發言，故如此説。』」吕氏又謂『求之喜怒哀樂未發之時』，則程子所以答蘇季明之問，又已有『既思即是已發』之説矣。凡此皆其決不以吕説爲然者，獨不知其於此何故略無所辨？學者亦當詳之，未可見其不辨而遽以爲是也。」案：吕氏曰：「聖人之學以中爲大本，中者，無過不及之謂也。何所準則而知過不及乎？求之此心而已。此心之動，出入無時，何從而守之乎？求之於喜怒哀樂未發之際而已。」〇又案：蘇氏問：「於喜怒哀樂之前求

中，可否？」程子曰：「不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也，既思，即是已發。思與喜怒哀樂一般，纔發，便謂之和，不可謂之中也。」問：「呂氏言當求於喜怒未發之前，信斯言也，恐無著落，如之何而可？」程子曰：「言存養於喜怒哀樂未發之時，則可，若言求中於喜怒哀樂未發之前，則不可。」〇《文集》曰：「程子『纔思即是已發』一句，能發明子思言外之意，蓋言不待喜怒哀樂之發，但有所思，即爲已發。此意已極精微，説到未發界至十分盡頭，不可以有加矣。」曰：「然則程子卒以赤子之心爲已發，何也？」曰：「衆人之心，莫不有未發之時，亦莫不有已發之時，不以老稚賢愚而有別也。但孟子所指赤子之心純一無僞者，乃因其發而後可見，若未發，則純一無僞又不足以名之，而亦非獨赤子之心爲然矣。是以程子雖改夫心皆已發之一言，而以赤子之心爲已發，則不可得而改也。」案：呂氏曰：「喜怒哀樂之未發，則赤子之心，當求其未發，此心至虛，無所偏倚，故謂之中。」程子曰：「喜怒哀樂未發謂之中，赤子之心，發而未遠乎中，若便謂之中，是不識大本也。」〇又案：蘇氏問：「赤子之心爲已發，是否？」程子曰：「已發而去道未遠也。」❶曰：「大人不失赤子之心，如何？」程子曰：「取其純一近道也。」〇《語録》曰：「程子道赤子之心是已發而未遠，如赤子飢則食，渴則飲，便是已發。」〇又曰：「呂氏以赤子即是未發，則大失之。蓋赤子之心，動静無常，非寂然不動之謂，故不可謂之中，然無營欲知巧之思，故爲未遠乎中。未發之中，本體自然，不須窮索。」〇又曰：「未發時，僞不僞皆不可見，不特赤子如此，大人亦如此，只是大人有主宰，赤子則未有主宰。」〇三山陳氏曰：「指赤子之心爲未發者，非也，蓋自爲赤子，四者之心已動矣。未發既發，凡人一日之間，無時無之。未發之時，湛如止水，未涉擬議。」曰：「程子『明鏡』『止水』之云，固以聖人之心爲異乎赤子之心矣，

❶「遠」，原誤作「達」，今據四庫本改。

然則此其爲未發者耶？」曰：「聖人之心，未發則爲水鏡之體，既發則爲水鏡之用，亦非獨指未發而言也。」案：蘇氏問：「赤子之心與聖人之心如何？」程子曰：「聖人之心，如明鏡，如止水。」曰：「諸説如何？」曰：「程子備矣。但其答蘇季明之後章，記録多失本真，答問不相對值，如『耳無聞、目無見』之答，以下文『若無事時，須見須聞』之説參之，其誤必矣。蓋未發之時，但爲未有喜怒哀樂之偏耳，若其目之有見，耳之有聞，則當愈益精明而不可亂，豈若心不在焉而遂廢耳目之用哉！案：蘇氏問：「當中之時，耳無聞、目無見否？」程子曰：「雖耳無聞，目無見，然見聞之理在，始得。」○《文集》曰：「心之有知，與耳之有聞，目之有見爲一等，時節雖未發，而未嘗無。心之有思，與耳之有聽，目之有視爲一等，時節一有此，則不得爲未發。故程子以有思爲已發，則可；而記者以無見無聞爲未發，則不可。」

其言静時既有知覺，豈可言静？而引復以動見天地之心爲説，亦不可曉。蓋當至静之時，但有能知覺者，而未有所知覺也。故以爲静中有物則可，而便以才思即是已發爲比，則未可；以爲坤卦純陰而不爲無陽則可，而便以復之一陽已動爲比，則未可也。所謂無時不中者，所謂善觀者却於已發之際觀之者，則語雖要切，而其文意亦不能無斷續。至於動上求静之云，則問者又轉而之它矣。案：蘇氏問：「中是有時而中否？」程子曰：「何時而不中。以事言之，則有時而中；以道言之，何時而不中。」曰：「固是所爲皆中，然而觀於四者未發之時，静時自有一般氣象，及至接事時又自别，何也？」程子曰：「善觀者不如此，却於喜怒哀樂已發之際觀之。賢且説静時如何？」曰：「謂之無物則不可，然自有知覺處。」程子曰：「既有知覺，却是動也，怎生言静？人説復，其見天地之心，皆以謂至静能見天地之

心，非也。復之卦下面一畫，便是動也，安得謂之静？自古儒者皆言静見天地之心，惟某言動而見天地之心。」或曰：「莫是於動上求静否？」曰：「固是。然最難。」○《文集》曰：「至静之時，但有能知能覺者，而無所知所覺，此易卦爲純坤不爲無陽之象。若論復卦，則須以有所知覺者當之，不得合爲一説矣。故邵子亦云『一陽初動處，萬物未生時』，此至微至妙處，須虚心静慮，方始見得。」其答動字静字之問，答敬何以用功之問，答思慮不定之問，以至若無事時須見須聞之説，則皆精當。案：或曰：「喜怒哀樂未發之前，下動字？下静字？」程子曰：「謂之静則可，然静中須有物始得。這裏便是難處，學者莫若且先理會得敬，能敬則自知此矣。」或曰：「敬何以用功？」程子曰：「莫若主一。」曰：「某嘗患思慮不定，或思一事未了，他事如麻又生，如何？」曰：「不可，此不誠之本。須是習能事一時便好，不拘思慮與應事，皆要求一。」或曰：「當静坐時，物之過乎前者，還見不見？」程子曰：「看事如何。若是大事，如祭祀前旒蔽明，黈纊充耳，凡物之過者，不見不聞也。若無事時，目須見，耳須聞。」○《語録》曰：「静中有物者，只是知覺不昧。」或引程子語「纔有知覺便是動」爲問，曰：「若云知寒覺暖便是知覺已動，今未曾著於事物，但有知覺在，何妨其爲静？不成静坐便只是瞌睡。」○又曰：「有聞見之理在，即是静中有物。」但其曰當祭祀時無所見聞，則古人之制祭服而設旒纊，雖曰欲其不得廣視雜聽而致其精一，然非以是爲真足以全蔽其聰明，使之一無見聞也。若曰屨之有約，以爲行戒，樽之有禁，以爲酒戒，然初未嘗以是而遂不行不飲也。若使當祭之時，真爲旒纊所塞，遂如聾瞽，則是禮容樂節，皆不能知，亦將何以致其誠意，交於鬼神哉？程子之言，決不如是之過也。《文集》曰：「便是祭祀，若耳無聞，目無見，即其升降饋奠，皆不能知其時節之所宜，雖有贊引之人，亦不聞其告語之聲矣。故前旒黈纊之説，亦只是説欲其專一於此，而不雜他事之意，非謂奉祭祀時，

都無見聞也。」至其答過而不留之問，則又有若不相直而可疑者。案：或曰：「當敬時，雖見聞，莫過焉而不留否？」程子曰：「不説道非禮勿視勿聽，勿者禁止之辭，纔説弗字，便不得也。」大抵此條最多謬誤，蓋聽他人之問而從旁竊記，非唯未了答者之意，而亦未悉問者之情，是以致此亂道而誤人耳。然而猶幸其間紕漏顯然，尚可尋繹以别其僞，獨微言之湮没者，遂不復傳，爲可惜耳。《文集》曰：「此條記録前後差舛，都無理會，後來讀者若未敢便以爲非，亦且合存而不論。」吕氏此章之説，尤多可疑，如引『屢空』、『貨殖』及『心爲甚』者，其於彼此蓋兩失之。其曰『由空而後見夫中』，是又前章虚心以求之説也，其不陷而入於浮屠者幾希矣。蓋其病根，正在欲於未發之前，求見夫所謂中者而執之，是以屢言之而病愈甚。殊不知經文所謂致中和者，亦曰當其未發，此心至虚如鏡之明，如水之止，則但當敬以存之，而不使其小有偏倚。至於事物之來，此心發見，喜怒哀樂各有攸當，則又當敬以察之，而不使其小有差忒而已，未有如是之説也。且曰未發之前，則宜其不待著意推求，而瞭然心目之間矣。一有求之之心，則是便爲已發，固已不得而見之，況欲從而執之，則其爲偏倚亦甚矣，又何中之可得乎？且夫未發已發，日用之間，固有自然之機，不假人力。方其未發，本自寂然，固無所事於執。及其當發，則又當即事即物，隨感而應，亦安得塊然不動，而執此未發之中耶？此爲義理之根本，於此有差，則無所不差矣。此吕氏之説所以條理紊亂，援引乖剌，而不勝其可疑也。

程子譏之，以爲不識大本，豈不信哉！

案：吕氏曰：「人莫不知理義之當、無過無不及之謂中，不及乎所以中也。喜怒哀樂未發之前，反求吾心，果何爲乎？『回也其庶乎！屢空。』惟空，然後可以見其中，而空非中也，必有事焉。喜怒哀樂之未發，無私意小知撓乎其間，乃所謂空，由空然後見乎中，實則不見也。若子貢聚聞見之多，其心已實，如貨殖焉，所蓄有素，所應有限，雖曰富有，亦有時而窮，故億則屢而未皆中也。『權然後知輕重，度然後知長短，物皆然，心爲甚。』則心之度物，甚於權度之審，其應物當無豪髮之差，然人應物不中節者常多，其故何也？由不得中而執之，有私意小知撓乎其間，故理義不當，或過或不及，猶權度之法不精，則稱量百物不能無銖兩分寸之差也。此所謂性命之理，出於天道之自然，非人私知所能爲也，故曰喜怒哀樂之未發謂之中。」○《語録》曰：「孟子乃是論心自度，非是心度物。」○又曰：「欲執喜怒哀樂未發之中，不知如何執得？那事來面前，只得應他，當喜便喜，當怒便怒，如何執得？」

楊氏所謂『未發之時，以心驗之，則中之義自見，執而勿失，無人欲之私焉，則發必中節矣』。又曰『須於未發之際，能體所謂中』。其曰驗之、體之、執之，則亦吕氏之失也。其曰『其慟、其喜，中固自若』，疑與程子所云『言和則中在其中』者相似，然細推之，則程子之意，正謂喜怒哀樂已發之處，見得未發之理，發見在此一事一物之中，各無偏倚過不及之差，乃時中之中，而非渾然在中之中也。若楊氏之云中固自若，而又引莊周『出怒不怒』之言以明之，則是以爲聖人方當喜怒哀樂之時，其心漠然，同於木石，而姑外示如此之形，凡所云爲，皆不復出於中心之誠矣。大抵楊氏之言，多雜於老佛，故其失類如此。其曰當論其中否，不當論其有無，則至論也。」案：楊氏曰：「但於喜怒哀樂未發之際，以心驗之，則中之義自

見。非精一，烏能執之？」○又曰：「執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗亡也。孔子之慟，孟子之喜，因其可慟可喜而已，於孔孟何有哉！其慟也，其喜也，中固自若也。鑑之照物，因物而異形，而鑑之明，未嘗異也。所謂『出怒不怒，則怒出於不怒；出爲無爲，則爲出於不爲』，亦此意也。若聖人而無喜怒哀樂，則天下之達道廢矣，一横行於天下，武王亦不必恥也。故於是四者，當論其中節不中節，不當論其有無也。」○又曰：「須是於喜怒哀樂未發之際，能體所謂中，於喜怒哀樂已發之後，能得所謂和，致中和，則天地可位，萬物可育。」○《語録》曰：「楊氏少時，先去看莊列等文字，後來雖見程子，然而此念熟了，不覺時發出來。」

仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。

中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。陳氏曰：「中庸止一箇底道理，所以不析開説。」唯君子爲能體之，小人反是。黄氏曰：「人莫不具是性，亦莫不有是道，然陰陽五行之氣雜揉不齊，君子小人之分趨向亦異，故中庸之道，惟君子能之，而小人則反是。」

君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

王肅本作「小人之反中庸也」，程子亦以爲然。今從之。○君子之所以爲中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也。《語録》曰：「君子，只是説箇好人；時中，只是説箇做得恰好底事。」○又曰：「有君子之德，而不能隨時以處中，則不免爲賢知之過；有君子之德，而又能隨時以處中，方是到恰好處。」小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又無所忌憚也。《語録》曰：「小人固是愚，所爲固是不肖，猶知忌憚，則爲惡猶較得些。」○又曰：「爲善者，君子之德；爲惡者，小人之心。君子而處不得中者有之，小人而不至於無忌憚者，亦有之，惟其反中庸，則方見其無忌憚也。」○又曰：「既是君子，又要時中，既是小人，又無忌憚。」○又曰：「二又字不用亦可，但恐讀者不覺，故特下此字，要得分明。」蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。《語録》曰：「堯授

舜，舜授禹，都是當其時合當如此做，做得來恰好，所謂中也。中即平常也。不如此便非中，便不是平常，湯、武亦然。又如當盛夏時須要飲冷衣葛，此便是中，便是平常。隆冬時須用飲湯重裘，此便是中，便是平常。若極暑時重裘，盛寒時衣葛，便是差異，便是失其中矣。」君子知其在我，故能戒謹不睹、恐懼不聞，而無時不中。小人不知有此，則肆欲妄行，而無所忌憚矣。番氏曰：❶「君子致存養省察之功，是以無時而不中。小人放肆而無忌憚，是以與中庸相反。」

右第二章。

此下十章，皆論中庸以釋首章之義。文雖不屬，而意實相承也。變和言庸者，游氏曰：「以性情言之，則曰中和，以德行言之，則曰中庸是也。」然中庸之中，實兼中和之義。黃氏曰：「性情，天生底；德行，人做底。性情人人一般，德行人人不同。中庸之中，本是和，然和自中出，故兼中和之義。」〇陳氏曰：「中和以性情言，是分體用動靜相對說。中庸以德行言，是兼行事相合說。」

或問：「此其稱『仲尼曰』，何也？」曰：「首章夫子之意，而子思言之，故此以下，又引夫子之言以證之也。」曰：「孫可以字其祖乎？」曰：「古者生無爵，死無謚，則子孫之於祖考，亦名之而已矣。周人冠則字而尊其名，死則謚而諱其名，則固已彌文矣，然未有諱其字者也。故《儀禮》饋食之祝詞曰『適爾皇祖伯某』，父乃直以字而面命之。況孔子爵不應謚，而子孫又不得稱其字以別之，則將謂之何哉？若曰孔子，則外之之辭，而又孔姓之通稱；若曰夫子，則又當

❶「番」，疑當作「潘」，《四書纂疏引書總目》有引潘柄《講說》。

時衆人相呼之通號也；不曰仲尼而何以哉？」《語録》曰：「問：『子思稱夫子爲仲尼？』曰：『昔人未嘗諱其字，程子云「予年十四五，從周茂叔」，本朝先輩尚如此，伊川亦嘗呼明道字。』」○曰：「君子所以中庸，小人之所以反之者，何也？」曰：「中庸者，無過不及而平常之理，蓋天命人心之正也。唯君子爲能知其在我，而戒謹恐懼以無失其當然，故能隨時而得中。小人則不知有此而無所忌憚，故其心每反乎此，而不中不常也。」○曰：「『小人之中庸』，王肅、程子悉加『反』字，蓋疊上文之語。然諸説皆謂小人實反中庸，而不自知其爲非，乃敢自以爲中庸而居之不疑，如漢之胡廣，唐之吕温、柳宗元者，則其所謂中庸，是乃所以爲無忌憚也。如此，則不煩增字而理亦通矣。」曰：「小人之情狀，固有若此者矣，但以文勢考之，則恐未然。蓋論一篇之通體，則此章乃引夫子所言之首章，且當略舉大端，以分别君子小人之趨向，未當遽及此意之隱微也。若論一章之語脉，則上文方言君子中庸而小人反之，其下且當平解兩句之義，以盡其意，不應偏解上句，而不解下句，又遽别生它説也。故疑王肅所傳之本爲得其正，而未必肅之所增；程子從之，亦不爲無所据而臆決也。案：程子曰：「小人更有甚中庸？脱一反字。小人不主於義理，則無忌憚，無忌憚，所以反中庸也。亦有其心畏謹而不中，亦是反中庸，語惡有淺深則可，謂之中庸則不可。」諸説皆從鄭本，雖非本文之意，然所以發明小人之情狀，則亦曲盡其妙，而足以警乎鄉原亂德之姦矣。今存吕氏以備觀考，他不能盡録也。」案：吕氏曰：「君子

蹈乎中庸，小人反乎中庸者也。君子之中庸也，有君子之心，又達乎時中。小人之中庸也，有小人之心，反乎中庸，無所忌憚，而自謂之時中也。時中者，當其可之謂也。時止則止，時行則行，當其可也。可以仕則仕，可以止則止，可以速則速，可以久則久，當其可也。曾子、子思易地則皆然，禹、稷、顔回同道，當其可也。舜不告而娶，周公殺管、蔡，孔子以微罪行，當其可也。小人見君子之時中，唯變所適，而不知當其可，而欲肆其姦心，濟其私欲，或言不必信，行不必果，則曰唯義所在而已，然實未嘗知義之所在。有臨喪而歌，人或非之，則曰『是惡知禮意』，然實未嘗知乎禮意。猖狂妄行，不謹先王之法，以欺惑流俗，此小人之亂德，先王之所以必誅而不以聽者也。」

子曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」鮮，上聲，❶下同。

過則失中，不及則未至，故惟中庸之德爲至。陳氏曰：「至者，天下之理無以加之謂。」然亦人所同得，初無難事，但世教衰，民不興行，故鮮能之，今已久矣。《論語》無「能」字。愚謂：《論語》有「之爲德也」四字，不必言能，而能在其中，故下句無能字。此章無「之爲德也」四字，則有能知與不能知，能行與不能行，故下句有能字。意者《論語》是夫子本文，此章是子思檃括。

右第三章。

或問：「『民鮮能久』，或以爲民鮮能久於中庸之德，而以下文『不能朞月守』者證之，何如？」曰：「不然。此章方承上章『小人反中庸』之意而泛論之，未遽及夫不能久也。下章自能擇中庸者言之，乃可責其不能久耳。兩章各是發明一義，不當遽以彼而證此也。且《論語》無『能』字，而所謂『矣』者，又已然之辭，故程子釋之，以爲民鮮有此中庸之德，則其與『不能朞月守』者不同，文意益明白

❶「聲」，原脱，今據四庫本補。

矣。」《語録》曰：「緣下文有『不能朞月守』之説，故説者皆以爲久於其道之久。細考兩章，相去甚遠，自不相蒙，亦只合依《論語》説。蓋其下文正説道之不明、不行，鮮能知味，正與程子意合也。」曰：「此書非一時之言也，章之先後，又安得有次序乎？」曰：「言之固無序矣，子思取之而著於此，則其次第行列，決有意謂，不應雜置而錯陳之也。故凡此書之例，皆文斷而意屬。讀者先因其文之所斷，以求本章之説，徐次其意之所屬，以考相承之序，則有以各盡其一章之意，而不失夫全篇之旨矣。陳氏曰：「子思此書，分章亦有次序，皆是相接續發明去。」然程子亦有『久行』之説，則疑出於門人之所記，蓋不能無差謬。案：程子曰：「中庸之爲德，民不可須臾離，民鮮有久行其道者也。」而自『世教衰』之一條，乃《論語解》，而夫子之手筆也。案：程子曰：「中庸，天下之至理，德合中庸，可謂至矣。自世教衰，民不興於行，鮮有中庸之德也。」諸家之説，固皆不察乎此，然吕氏所謂『厭常喜新，質薄氣弱』者，則有以切中學者不能固守之病，讀者合諸朞月之章而自省焉，則亦足以有警矣。案：吕氏曰：「中庸者，天下之所共知，天下之所共行，猶寒而衣，飢而食，渴而飲，不可須臾離也。衆人之情，厭常而喜新，質薄而氣弱，雖知不可離，而亦不能久也。惟君子之學，自明而誠，明而未至乎誠，雖心悦而不去。然知不可不思，行不可不勉，在思勉之分，而氣不能無衰，志不能無懈，故有日月至焉者，有三月不違者，皆德之可久者也。若至乎誠，則不思不勉，至于常久而不息，非聖人其孰能之？」侯氏所謂『民不識中，故鮮能久，若識得中，則手動足履，無非中者』，則其疎闊又益甚矣。如曰若識得中，則手動足履，皆有自然之中而不可離，則庶幾耳。」案：侯氏曰：「民不能識中，故鮮能久，若

識得中，則手動足履，無非中者，故能久。」

子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。知者之知，去聲。

道者，天理之當然，中而已矣。陳氏曰：「道即中而已，此乃天命之本然，率性之當然底。」知愚賢不肖之過不及，則生稟之異而失其中也。陳氏曰：「凡具於人者，道理都一般，但氣質之不同，故有知愚賢不肖之别爾。既有知愚賢不肖之别，所以有過不及之差。過與不及，皆非中也。」知者知之過，既以道爲不足行；愚者不及知，又不知所以行，此道之所以常不行也。《語録》曰：「知者恃其見之高，而以道爲不足行。」〇陳氏曰：「知者説道理太高，其實行不得。愚者則又懵然無知，不知所以行。」賢者行之過，既以道爲不足知；不肖者不及行，又不求所以知，此道之所以常不明也。《語録》曰：「賢者恃其行之過，而以道爲不足知。」〇陳氏曰：「賢者所行過當，其實是見理未到；不肖者不能行，不求所以知。」〇黄氏曰：「道曷嘗有過與不及之偏哉？過與不及，此道所以不明不行也。然嘗竊有疑焉，賢與智，人品之最高者也，一有過焉，則無異於愚不肖。何哉？蓋道之在天下，中而已，過非中也，不及非中也。賢且智而失之過，則如楊、墨，而其流，❶至於無父無君，豈不深可畏哉！明有所未通，誠有所未立，雖謂之愚不肖可也。聖賢衛道之嚴，所以力勉夫人以大中之道者，蓋若此。」

人莫不飲食也，鮮能知味也。」

道不可離，人自不察，三山陳氏曰：「道曷嘗離人哉！特百姓日用而不知耳。」是以有過不及之弊。

右第四章。

或問：「此其言道之不行不明，何也？」曰：「此亦承上章民鮮能久之意也。」三山陳氏曰：「惟民之鮮於中庸也既久，故知賢愚不肖各隨其氣質之偏而失焉。」曰：「知愚之過不及，

❶「流」，原誤作「充」，今據《勉齋集》卷一改正。

宜若道之所以不明也；賢不肖之過不及，宜若道之所以不行也。今其互言之，何也？」《語録》曰：「此正分明交互説。」曰：「測度深微，揣摩事變，能知君子之所不必知者，知者之過乎中也。昏昧蹇淺，不能知君子之所當知者，愚者之不及乎中也。知之過者既唯知是務，而以道爲不足行，愚者又不知所以行也，此道之所以不行也。三山陳氏曰：「世之高明洞達識見絶人者，其持論常高，其視薄物細故若將浼焉，則必不屑於中庸之行。如老、佛之徒，本知者也，求以達理，而反滅人之類，非過乎！至於昏迷淺陋之人，則又蔽於一曲，而暗於大理，是又不及矣。二者皆不能行道。」刻意尚行，驚世駭俗，能行君子之所不必行者，賢者之過乎中也。卑污苟賤，不能行君子之所當行者，不肖者之不及乎中也。賢之過者，既唯行是務，而以道爲不足知，不肖者又不求所以知也，此道之所以不明也。三山陳氏曰：「世之刻意厲行，勇於有爲者，其操行常高，其視流俗污世若將浼焉，則必不復求知於中庸之理。如晨門、荷蓧之徒，本賢者也，果於潔身，而反亂大倫，非過乎！至於闒茸卑污之人，則又安於故常，而溺於物欲，是又不及矣。二者皆不能明道。」然道之所謂中者，是乃天命人心之正，當然不易之理，固不外乎人生日用之間，特行而不著，習而不察，是以不知其至而失之耳。故曰：『人莫不飲食也，鮮能知味也。』陳氏曰：「人莫不飲食，是人間日用不可闕處，但人鮮能知其味。譬如道乃天之命於我，性之所固有底，不可以須臾離，惟是人不自求知之，所以行矣而不著，習矣而不察。」知味之正，則必嗜之而不厭矣；知道之中，則必守之而不失矣。」

子曰：「道其不行矣夫！」夫，音扶。

由不明，故不行。陳氏曰：「人之所以不能行道者，

以其不能知道也。」

右第五章。

此章承上章而舉其不行之端，以起下章之意。黄氏曰：「因知之過、愚之不及，以嘆道之不行也。」〇又曰：「是引起舜事。」〇三山陳氏曰：「此一句，自爲一章。子思取夫子之言，比而從之，蓋承上章以起下章之義。若曰道不遠人，猶日用飲食也，由而不知，故鮮能知味耳。惟其不知，是以不行，故以道其不行之言繼之，蓋所以承上章之義也。必如下章舜之事，則知而行，行而明矣，蓋又所以起下章之義。」

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以爲舜乎！」知，去聲。與，平聲。好，去聲。

舜之所以爲大知者，以其不自用而取諸人也。愚謂：舜之知可謂大矣，其所以爲大者，是不自用而樂取諸人，所以常好問而好察邇言。若只據一己所有，便有窮盡，不得謂之大矣。邇言者，淺近之言，猶必察焉，其無遺善可知。《文集》曰：「淺近之言，猶所謂尋常言語也。尋常言語，人之所忽，而舜好察之。非洞見道體，無精粗差別，不能然也。」〇《語録》曰：「雖淺近閑言語中，莫不有理，都要見得破。」然於其言之未善者則隱而不宣，其善者則播而不匿，其廣大光明又如此，則人孰不樂告以善哉。《語録》曰：「其言之善者播揚之，不善者隱而不宣，則善者愈樂告以善，而不善者亦無所愧而不惜言也。若其言不善，我又揚之於人，説他説得不是，則其人愧耻，不復以言來告矣。此其求善之心廣大如此，人安得不盡以其言來告，而吾亦安有不盡聞之言乎！」兩端，謂衆論不同之極致。蓋凡物皆有兩端，如小大厚薄之類，於善之中又執其兩端，而量度以取中，然後用之，則其擇之審而行之至矣。然非在我之權度精切不差，何以與此。《語録》曰：「問：『如衆論有十分厚者，有十分薄者，取極厚極薄之二説而中摺之，則此爲中矣。』曰：『不然。此乃子莫執中矣，安得謂之中？自極厚以至極

薄，自極大以至極小，自極重以至極輕，於此厚薄、大小、輕重之中，擇其説之是者而用之，是乃所謂中也。若但以極厚極薄爲兩端，而中摺其中間以爲中，則其中間如何見得便是？蓋或極厚者説得是，則用極厚之説，極薄之説是，則用極薄之説，厚薄之中者説得是，則用厚薄之中者之説。至於輕重、大小，莫不皆然。蓋惟其説之是者用之，不是棄其兩頭不用，而但取兩頭之中者用之也。』」○問：「所謂衆論不同，都是善一邊底。」曰：「惡底已自隱而不宣了。」○葉氏曰：「兩端非如世俗説是非兩端，善惡兩端之謂，乃是事已是而不非，事已善而非惡，已皆當爲之事。自斯道之不明，往往以是非善惡爲兩端而執其中，則半是半非、半善半惡之論興。君子不必爲十分君子，小人不必爲十分小人，苟且酌中之習，乃鄉原賊德之尤也，可不辨哉！」此知之所以無過不及，而道之所以行也。黄氏曰：「因道之不行起於知者之過、愚者之不及，故必知如大舜而後可，以冀斯道之行。」

右第六章。

或問：「此其稱舜之大知，何也？」曰：「此亦承上章之意，言如舜之知而不過，則道之所以行也。三山陳氏曰：「上章既嘆道之不行，此章遂以道之行者明之。知者過之，又鮮能知味，此道之所以不行也。若舜之大知，知而不過，則道行矣。」蓋不自恃其聰明，而樂取諸人者如此，則非知者之過矣；又能執兩端而用其中，則非愚者之不及矣。此舜之知所以爲大，而非他人之所及也。兩端之説，吕、楊爲優。案：吕氏曰：「兩端，過與不及也。執其兩端，乃所以用其時中，猶持權衡而稱物，❶輕重皆得其平。故舜之所以爲舜，取諸人，用諸民，皆以能執兩端而不失中也。」○楊氏曰：「執其兩端，所以權輕重而取中也。由是而用於民，雖愚者可及矣。」程子以爲『執持過不及』之兩端，『使民不得行』，則恐非文意矣。蓋當衆論不

❶「稱」，原誤作「無」，今據文淵閣四庫全書《中庸輯略》改。

同之際，未知其孰爲過、孰爲不及、而孰爲中也，故必兼總衆説，以執其不同之極處，而求其義理之至當，然後有以知夫無過不及之在此，而在所當行。若其未然，則又安能先識彼兩端者之爲過不及，而不可行哉？」案：蘇氏問：「舜執其兩端，註以爲過不及之兩端，是乎？」程子曰：「是。」曰：「既過不及，又何執乎？」程子曰：「執猶今之所謂執持，使不得行也。舜猶持過不及，使民不得行，而用其中，使民行之也。」

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」予知之知，去聲。罟，音古。擭，胡化反。阱，才性反。辟，避同。期，居之反。

罟，網也。擭，機檻也。陷阱，坑坎也。皆所以揜取禽獸者也。愚謂：此形容禍機之所伏。擇乎中庸，辨別衆理，以求所謂中庸，即上章好問用中之事也。期月，匝一月也。言知禍而不知辟，以況能擇而不能守，皆不得爲知也。葉氏曰：「罟、擭、陷阱，人皆知其爲掩捕而設，而不能避之。此殆借此以興起能擇中庸而不能不變於旬月之後。」

右第七章。

承上章大知而言，又舉不明之端，以起下章也。黄氏曰：「因賢者之過、不肖者之不及，以嘆道之不明也。」○又曰：「是引起顔子事。」

或問七章之説。曰：「此以上句起下句，如《詩》之興耳。或以二句各爲一事言之，則失之也。」

子曰：「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而勿失之矣。」

回，孔子弟子顔淵名。拳拳，奉持之貌。服，猶著也。膺，胸也。奉持而著之心胸

之間，言能守也。陳氏曰：「謂守之而牢固不失。」顔子蓋真知之，故能擇能守如此，陳氏曰：「惟其能擇而又能守之，乃爲真能知之。」此行之所以無過不及，而道之所以明也。黄氏曰：「因道之不明起於賢者之過、不肖者之不及，故必賢如顔子，而後可以望斯道之明。」

右第八章。

或問：「此其稱回之賢，何也？」曰：「承上章不能朞月守者而言，如回之賢而不過，則道之所以明也。蓋能擇乎中庸，則無賢者之過矣，服膺弗失，則非不肖者之不及矣。然則茲賢也，乃其所以爲知也歟！」曰：「諸説如何？」曰：「程子所引『屢空』，張子所引『未見其止』，皆非《論語》之本意。案：程子曰：「顔子所以大過人者，只是得一善則拳拳服膺與能屢空耳。」○張子曰：「顔子未至聖人而不已，故仲尼賢其進未得中而不居，故惜夫未見其止也。」唯吕氏之論顔子有曰：『隨其所至，盡其所得，據而守之則拳拳服膺而不敢失；勉而進之，則既竭吾才而不敢緩。此所以恍惚前後而不可爲像，求見聖人之止，欲罷而不能也。』此數言者，乃爲親切確實，而足以見其深潛縝密之意，學者所宜諷誦而服行也。但『求見聖人之止』一句，文義亦未安耳。案：吕氏曰：「如顔子者，可謂能擇而能守也。高明不可窮，博厚不可極，則中道不可識，故仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後，察其志也，非見聖人之卓，不足謂之中。隨其所至，盡其所得，據而守之，則拳拳服膺而不敢失；勉而進之，則既竭吾才而不敢緩。此所以恍惚前後而不可爲像，求見聖人之止，欲罷而不能也。」侯氏曰：『中庸豈可擇？擇則二矣。』其務爲過高，而不顧經文義理之實也，亦甚矣哉！」案：侯氏曰：「中庸豈

可擇？擇則二矣。此云擇者，如博學之，審問之，明辨之，勉而中，思而得者也，故曰擇乎中庸。」

子曰：「天下國家可均也，爵禄可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

均，平治也。三者亦知仁勇之事，陳氏曰：「可均似知，可辭似仁，可蹈似勇。」天下之至難也，然不必其合於中庸，則質之近似者皆能以力爲之。《文集》曰：「三者只知就其所長處着力做去，而不擇乎中庸耳。」〇《語録》曰：「中庸便是三者之間，非是别有箇道理，只於三者做到那恰好處，便是中庸。」〇陳氏曰：「天下國家，至大難治也，而資稟明敏者能之；爵禄，人之所欲難卻也，而資稟高潔者能之；白刃，人之所畏難犯也，而資稟勇敢者能之。則是三者雖最難，而皆可以力爲。」若中庸，則雖不必皆如三者之難，然非義精仁熟，而無一豪人欲之私者，不能及也。陳氏曰：「中庸乃天命人心之常然，不可以資質勉强而爲之，須是學問工夫篤至，到那義精仁熟處，真有以自勝其人欲之私，方能盡得，此則若易而實難也。」三者難而易，中庸易而難，此民之所以鮮能也。黄氏曰：「天下至難之事，人或能之，而中庸則鮮能也。」

右第九章。

亦承上章以起下章。黄氏曰：「是引起子路事。」

或問：「『中庸不可能』，何也？」曰：「此亦承上章之意，以三者之難，明中庸之尤難也。蓋三者之事，亦知、仁、勇之屬，而人之所難，然皆取必於行，而無擇於義，且或出於氣質之偏，事勢之迫，未必從容而中節也。若曰中庸，則雖無難知難行之事，然天理渾然，無過不及，苟一豪之私意有所未盡，則雖欲擇而守之，而擬議之間，忽已墮於過與不及之偏而不自知矣。此其所以雖若甚易，而實不可能也。故程子以『克己最難』言

之，其旨深矣。案：程子曰：「克己最難，故曰中庸不可能也。」游氏以舜爲『絶學無爲』，案：游氏曰：「其曰其斯以爲舜，則絶學無爲矣。」而楊氏亦謂：『有能斯有爲之者，其違道遠矣，循天下固然之理，而行其所無事焉，夫何能之有！』案：此皆楊氏全文。則皆老佛之緒餘。而楊氏下章所論『不知不能爲道遠人之意』，亦非儒者之言也。二公學於程氏之門，號稱高弟，而其言乃如此，殊不可曉也已！」

子路問强。

子路，孔子弟子仲由也。子路好勇，故問强。

子曰：「南方之强與？北方之强與？抑而强與？與，平聲。

抑，語辭。而，汝也。

寬柔以教，不報無道，南方之强也，君子居之。

寬柔以教，謂含容巽順以誨人之不及也。不報無道，謂横逆之來，直受之而不報也。南方風氣柔弱，故以含忍之力勝人爲强，《語録》曰：「忍耐得，便是南方之强。」〇或曰：「南方之性，既曰寬柔矣，何强之云？」三山陳氏曰：「守其氣質而不變，是亦强也。」君子之道也。陳氏曰：「此君子只平説，如君子長者之謂。」

衽金革，死而不厭，北方之强也，而强者居之。

衽，席也。三山陳氏曰：「卧席曰衽。」金，戈兵之屬。革，甲冑之屬。北方風氣剛勁，故以果敢之力勝人爲强，强者之事也。

故君子和而不流，强哉矯！中立而不倚，强哉矯！國有道，不變塞焉，强哉矯！國無道，至死不變，强哉矯！」

此四者，汝之所當强也。陳氏曰：「四者之强，乃

中庸之道所當强者。」矯，强貌。《詩》曰：「矯矯虎臣」是也。《詩傳》曰：「矯矯，武貌。」倚，偏著也。《語録》曰：「如倚於勇，倚於智，皆是偏倚處。」塞，未達也。國有道，不變未達之所守；國無道，不變平生之所守也。《語録》曰：「未達時，要行其所學，既達了，却變其所學，當不變未達之所守也。」○又曰：「國有道，則有達之理，故不變其未達之所守。若國無道，則有不幸而死之理，故不變其平生之所守。不變其未達之所守易，不變其平生之所守難。」此則所謂中庸之不可能者，非有以自勝其人欲之私，不能擇而守也。陳氏曰：「凡此皆有以自勝其人欲之私，能中庸之不可能者。是乃能擇而能守，所謂理義之勇而非血氣之勇矣。」君子之强，孰大於是。陳氏曰：「此君子，是指成德之人。」夫子以是告子路者，所以抑其血氣之剛，而進之以德義之勇也。

右第十章。

或問：「此其記子路之問强，何也？」曰：「亦承上章之意，以明擇中庸而守之，非强不能，而所謂强者，又非世俗之所謂强也。蓋强者，力有以勝人之名也。凡人和而無節，則必至於流。陳氏曰：「和則易至於和光同塵，失之太軟而流蕩。」中立而無依，則必至於倚。《語録》曰：「凡人中立而無所依，則必至於倚，不東而西。」國有道而富貴，或不能不改其平素。陳氏曰：「是富貴能淫。」國無道而貧賤，或不能久處乎窮約。陳氏曰：「是貧賤能移。」非持守之力有以勝人者，其孰能反之？故此四者，汝子路之所當强也。南方之强，不及强者也。北方之强，過乎强者也。四者之强，强之中也。三山陳氏曰：「南北之强雖不同，要之皆偏耳。至於汝之所當强者，則必當如下文之説，此則理義之强，得强之中矣。」子路好勇，故聖人之言

所以長其善而救其失者類如此。」曰：「和與物同，故疑於流，而以不流爲强。中立本無所依，又何疑於倚，而以不倚爲强哉？」曰：「中立固無所依也，然凡物之情，唯强者爲能無所依而獨立，弱而無所依，則其不傾側而偃仆者幾希矣，此中立之所以疑於必倚，而不倚之所以爲强也。」《語録》曰：「如和便有流，若是中，便自不倚，何必又説不倚？後思之，柔弱底中立則必欹倒，若能中立而不倚，方見硬健處。」○又曰：「惟强壯有力者，乃能中立，不待所依，而自無所倚。如有病底人，氣弱不能自持，他若中立，必有一物憑依，乃能不倚，不然則傾倒而偃仆矣。」○永嘉陳氏曰：「中立者，四邊虚，剛立不住，易得求倚。惟强有力者不假倚，自然中立。」曰：「諸説如何？」曰：「大意則皆得之。惟以矯爲矯揉之矯，案：吕氏曰：「矯之爲言，猶揉木也，木之性能曲能直，將使成材而爲器，故曲者直者，皆在所矯。人之才，有過有不及，將使合乎中庸，則過與不及，皆在所矯。」以南方之强爲矯哉之强與顔子之强，以抑而强者爲子路之强與北方之强者，案：侯氏曰：「南方之强，顔子之强似之，故曰君子居之。北方之强，子路之强似之，故曰而强者居之。君子以自勝爲强，故曰强哉矯。」爲未然耳。」

子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗爲之矣。

素，案《漢書》當作索，蓋字之誤也。索隱行怪，言深求隱僻之理，而過爲詭異之行也。《語録》曰：「問：『深求隱僻之理，如漢儒災異之類否？』曰：『漢儒災異，猶自有説得是處，如戰國鄒衍推五德之事，後漢讖緯之書，便是隱僻。』」○三山陳氏曰：「詭異之行，荀子所謂苟難者，於陵仲子、申屠狄、尾生之徒是也。」○愚謂：深求隱僻之理，是求知乎人之所不能知；過爲詭異之行，是求行乎人之所不能行。」然以其足以欺世而盜名，故後世或有稱述之者。此知之過而不擇乎善，行之過而不用其

中，《語録》曰：「索隱，是知者過之；行怪，是賢者過之。」不當强而强者也，聖人豈爲之哉！

君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。

遵道而行，則能擇乎善矣；半塗而廢，則力之不足也。此其知雖足以及之，而行有不逮，陳氏曰：「遵道而行，似乎能知，半塗而廢，實未能行。」當强而不强者也。已，止也。聖人於此，非勉焉而不敢廢，蓋至誠無息，自有所不能止也。

君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」

不爲索隱行怪，則依乎中庸而已。不能半塗而廢，是以遯世不見知而不悔也。《語録》曰：「此兩句結上文兩意。依乎中庸，便是吾弗爲之意。遯世不見知而不悔，便是吾弗能已之意。」此中庸之成德，知之盡、仁之至，不賴勇而裕如者，正吾夫子之事，而猶不自居也。故曰唯聖者能之而已。

右第十一章。

子思所引夫子之言，以明首章之義者如此。蓋此篇大旨，以知、仁、勇三達德爲入道之門。故於篇首，即以大舜、顔淵、子路之事明之。舜，知也；顔淵，仁也；子路，勇也。三者廢其一，則無以造道而成德矣。潘氏曰：「中庸之道，至精至微，非知者不足以知之；至公至正，非仁者不足以體之。其爲道也，非須臾可離，非一蹴可到，故惟勇者然後有以自强而不息焉。大抵知仁勇三者，皆此性之德也，❶中庸之道，即率性而行者也，非有是德，則無以體是道。」餘見第二十章。

或問：十一章「素隱」之説。曰：「吕氏

❶「此」，原誤作「比」，今據四庫本改。

從鄭注，以素爲傃，固有未安。案：吕氏曰：「素讀如傃鄉之傃，猶素其位之素也。」唯其舊説有謂『無德而隱』爲素隱者，於義略通。又以『遯世不見知』之説反之，似亦有據。但素字之義，與後章素其位之素，不應頓異，則又若有可疑者。獨《漢書·藝文志》劉歆論神仙家流引此，而以素爲『索』；顔氏又釋之，以爲『求索隱暗之事』。則二字之義既明，而與下文行怪二字，語勢亦相類。其説近是。蓋當時所傳本猶未誤，至鄭氏時乃失之耳。《語録》曰：「漢志引《中庸》云『索隱行怪』。素、索二字相近，素隱從來解不分曉，作索隱讀亦有理。」游氏所謂『離人而立於獨』，與夫『未免有念』之云，皆非儒者之語也。」案：游氏曰：「遁世不見知而不悔者，疑慮不萌於心，確乎其不可拔也，非離人而立於獨者，不足以與此。若不遠復者，未免於有念也。」

君子之道費而隱。費，符味反。

費，用之廣也。隱，體之微也。《語録》曰：「道者，兼體用、該隱費而言也。」○或説形而下者爲費，形而上者爲隱。曰：「形而下者甚廣，其形而上者實行乎其間，而無物不具，無處不有，故曰費。就其中形而上者有非視聽所及，故曰隱。」○黄氏曰：「如今風雨之時，滿室皆陰氣，然不可見，此體之隱也。其着人衣服，則覺得濕潤，着人腠理，則覺得酸楚，此顯而可見者，用之廣也。然着人衣服身體，即是那滿室陰濕之氣耳。」

夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。與，去聲。

君子之道，近自夫婦居室之間，《文集》曰：「男女居室，人事之至近，而道行乎其間。」遠而至於聖人天地之所不能盡，《語録》曰：「道無所不在，無

窮無盡，聖人亦做不盡，天地亦做不盡。」其大無外，其小無内，《語録》曰：「如云天下莫能載，是無外；天下莫能破，是無内。謂如物有至小而可破作兩者，是中着得一物在，若云無内，則是至小，更不容破了。」可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。《文集》曰：「大抵自夫婦之所能知能行，直至聖人天地之所不能盡，皆是説費處，而所謂隱者，不離於此也。」○《語録》曰：「費是道之用，隱是道之所以然而不可見處。」蓋可知可能者，道中之一事，陳氏曰：「是就日用間一二事論，如事親事長之類。」及其至，而聖人不知不能。則舉全體而言，聖人固有所不能盡也。《語録》曰：「人多以至爲道之精妙處，若是道之精妙，有所不知不能，便與庸人無異，何足爲聖人？這至只是道之盡處，所不知所不能，是没緊要底事。他大本大根元無欠闕，只是古今事變，禮樂制度，便也須學。」○又曰：「聖人不能知不能行者，非至妙處聖人不能知而不能行，天地間固有不緊要底事，聖人不能盡知；緊要底，則聖人能知之、能行之。若至妙處聖人不能知、不能行，粗處却能之，非聖人，乃凡人也。」○又曰：「道無不包，若盡論之聖人，豈能纖悉盡知。」侯氏曰：「聖人所不知，如孔子問禮問官之類；所不能，如孔子不得位、堯舜病博施之類。」《文集》曰：「侯氏之説，是非全體中之不能者。」○《語録》曰：「問：『侯氏止尋得一二事，元不曾説着「及其至也」之意，此是聖人看得徹底，故於此理亦有未肯自居處。』曰：『夫婦之與知能行，是萬分中有一分，聖人不知不能，是萬分中欠得一分。』」○問：「以孔子不得位爲聖人所不能，禄位名壽，此在天者，聖人如何能必得？」曰：「《中庸》明説大德必得其位，孔子有大德而不得其位，如何不是不能？」愚謂人所憾於天地，如覆載生成之偏，及寒暑災祥之不得其正者。《文集》曰：「問：『所憾恐非謂天能生覆而不能形載，地能形載而不能生覆。恐只在於陰陽寒暑之或乖其常，吉凶災祥之或失其宜，品類之枯敗夭折而不得遂其理。此雖天地，不能無憾，人固不能無憾此也。』曰：『既是不可，必望其全，便是有未足處。』」

《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察

也。鳶，余專反。

《詩·大雅·旱麓》之篇。鳶，鴟類。戾，至也。察，著也。《文集》曰：「察者，昭著之義，言道體之流行發見，昭著如此也。」〇《語録》曰：「察非審察之察，如天地明察之察。」子思引此詩以明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所謂費也。然其所以然者，則非見聞所及，所謂隱也。《語録》曰：「鳶飛魚躍，上下昭著，莫非至理，但又視之不見，聽之不聞，分將出來不得，❶須是於此自有所見。」〇又曰：「如鳶飛亦是費，魚躍亦是費，而所以爲費者，試討箇物來看。」〇又曰：「鳶飛魚躍，費也，必有一箇什麽物使得他如此，此便是隱。」〇三山陳氏曰：「天地之間，有一物必有一理，有所謂已然者，必有所謂所以然者。鳶則天而不能淵，魚則淵而不能天，此其用也，已然者也。是必有所謂所以然者以爲之體，然體之隱，初不離於用之顯也。」故程子曰：「此一節，子思喫緊爲人處，活潑潑地。」《語録》曰：「活只是不滯於一隅。」〇永嘉陳氏曰：「大要不要人去昏嘿窈冥中求道理，處處平平，會得時，多少分明快活。」讀者其致思焉。

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。

結上文。

右第十二章。子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。其下八章，雜引孔子之言以明之。

或問：十二章之説。曰：「道之用廣，而其體則微密而不可見，所謂費而隱也。即其近而言之，男女居室，人道之常，雖愚不肖亦能知而行之；極其遠而言之，則天下之大，事物之多，聖人亦容有不盡知盡能者也。永嘉陳氏曰：「自其明白坦蕩者言之，則雖夫婦之愚不肖，皆可得而知，可得而行；自

❶「分」，原誤作「捹」，四庫本同誤。今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

其纖悉極至者言之，雖聖人有所不能盡知，不能盡行。」然非獨聖人有所不知不能也，天能生覆而不能形載，地能形載而不能生覆，至於氣化流行，則陰陽寒暑，吉凶災祥，不能盡得其正者尤多，此所以雖以天地之大，而人猶有憾也。或曰：「夫既謂之聖人矣，尚何不知不能之有？」三山陳氏曰：「天地之大也，尚有所憾焉，況聖人乎！水旱螟蝗，祁寒暑雨，人將怨咨，又不能使物物皆得其所欲，是有憾已。舉此以明聖人之所不知不能者也。」夫自夫婦之愚不肖所能知行，至於聖人天地之所不能盡，道蓋無所不在也。陳氏曰：「自夫婦之與知能行處，道固無所不在；及聖人之所不能知不能行處，而道亦無所不在；至於天地之大，猶有所憾處，而道亦無所不在。」故君子之語道也，其大至於天地聖人之所不能盡，而道無不包，則天下莫能載矣；其小至於愚夫愚婦之所能知能行，而道無不體，則天下莫能破矣。道之在天下，其用之廣如此，可謂費矣，而其所用之體，則不離乎此，而有非視聽之所及者，此所以爲費而隱也。黄氏曰：「道之見於用者，費也。其所以爲是用者，隱也。費猶木之有枝葉可見者，隱猶木之有根本不可見者也。」○永嘉陳氏曰：「語其大而天下莫能載，語其小而天下莫能破，凡此是説道之費處；其體之隱則在其中矣，故不言隱。非於費之外別有所謂隱也。使別有隱可見，有隱可言，則非體用一源，顯微無間，已不足爲道矣。」子思之言，至此極矣，然猶以爲不足以盡其意也，故又引《詩》以明之，曰『鳶飛戾天，魚躍于淵』，所以言道之體用，上下昭著，而無所不在也。陳氏曰：「道之體用，甚昭朗流動，充滿上下之間，無所不在。」造端乎夫婦，極其近小而言也；察乎天地，極其遠大而言也。《文集》曰：「君子之道，造端乎夫婦之微密，而語其極，則察乎天地之高深。」○三山陳氏曰：「造端乎夫婦，其道甚近而小也，然要

其極以至於遠且大，則凡昭然天地之間者，莫非其理之不可揜。」蓋夫婦之際，隱微之間，尤見道之不可離處，知其造端乎此，則其所以戒謹恐懼之實，無不至矣。《文集》曰：「幽闇之中，衽席之上，人或褻而慢之，則天命有所不行矣。」《易》首乾、坤，而重咸、恒；《詩》首《關雎》而戒淫佚；《書》記釐降；《禮》謹大昏：皆此意也。」〇曰：「諸説如何？」曰：「程子至矣。張子以聖人爲『夷、惠之徒』，既已失之。案：張子曰：「聖人若夷、惠之徒，亦未知君子之道，若知君子之道，亦不入於偏。」又曰『君子之道達諸天，故聖人有所不知，夫婦之智淆諸物，故聖人有所不與』，案：此皆張子全語。則又析其所不知不能而兩之，❶皆不可曉也已。」曰：「諸家皆以夫婦之能知能行者爲道之費，聖人之所不知不能而天地有憾者爲道之隱，其於文義協矣。若從程子之説，則使章内專言費而不及隱，恐其有未安也。」曰：「謂不知不能爲隱，似矣。若天地有憾，鳶飛魚躍，察乎天地，而欲亦謂之隱，則恐未然。且隱之爲言，正以其非言語指陳之可及耳，故獨舉費而隱，常默具乎其中，若於費外別有隱而可言，則已不得爲隱矣。程子之云，又何疑耶？」三山陳氏曰：「先儒有以聖人所不知不能、語大語小者明其爲隱矣，繹其義、反諸理而不安也。夫所謂隱者，而聖人不知不能，則聖人亦不足貴矣。謂小而莫能破者爲隱，則小之爲義，非要妙之謂也。曰費而隱者，費中有隱，非費之外別有隱者也。」〇曰：「然則程子所謂『鳶飛魚躍，子思喫緊爲人處，與必有事焉而勿正心之意

❶「又」，原誤作「人」，今據四庫本改。

同，活潑潑地』者，何也？」曰：「道之流行發見於天地之間，無所不在，在上則鳶之飛而戾于天者，此也；在下則魚之躍而出于淵者，此也；其在人，則日用之間，人倫之際，夫婦之所知所能，而聖人之所不知不能者，亦此也。此其流行發見於上下之間者，可謂著矣。子思於此指而言之，惟欲學者於此默而識之，則爲有以洞見道體之妙而無疑。而程子以爲『子思喫緊爲人處』者，正以示人之意爲莫切於此也，《文集》曰：「喫緊爲人處，是要人就此瞥地，便見得箇天理全體。」其曰『與必有事焉而勿正心之意同，活潑潑地』，則又以明道之體用流行發見，充塞天地，亘古亘今，雖未嘗有一豪之空闕，一息之間斷，然其在人而見諸日用之間者，則初不外乎此心，故必此心之存而後有以自覺也。《文集》曰：「必有事焉而勿正心者，乃指此心之存主處。活潑潑地者，方是形容天理流行、無所滯礙之妙。蓋以道之體用流行發見，雖無間息，然在人而見諸日用者，初不外乎此心，故必此心之存，然後方見其全體呈露，妙用顯行，活潑潑地，略無滯礙耳。若見得破，則即此須臾之頃，此體便已洞然。」○黃氏曰：「看《中庸》到此一章，若無所見，則亦不足以爲道矣。充塞天地間，無非是理，無一豪空闕，無一息間斷，是非拘牽文義者之所能識也。」『必有事焉而勿正心，活潑潑地』，亦曰此心之存，而全體呈露，妙用顯行，無所滯礙云爾。非必仰而視乎鳶之飛，俯而觀乎魚之躍，然後可以得之也。抑孟子此言，固爲精密，然但爲學者集義養氣而發耳。至於程子借以爲言，則又以發明學者洞見道體之妙，非但如孟子之意而已也。《文集》曰：「程子借孟子之語，發明己意說不到處，後人却作實語看了。」蓋此一言，雖若二事，然

其實，則『必有事焉』半詞之間，已盡其意。善用力者，苟能於此超然默會，則道體之妙已躍如矣，何待下句而後足於言耶！聖賢特恐學者用力之過而反爲所累，故更以下句解之，欲其雖有所事而不爲所累耳。非謂必有事焉之外，又當別設此念，以爲正心之防也。」永嘉陳氏曰：「今世做工夫人，心却不曾放去，又多失於迫切。不做工夫人，心裏自在，又却都没一事。」曰：「然則其所謂『活潑潑地』者，毋乃釋氏之遺意耶？」曰：「此但俚俗之常談。釋氏蓋嘗言之，而吾亦言之耳，彼固不得而專之也。況吾之所言，雖與彼同，而所形容，實與彼異。若出於吾之所謂，則夫道之體用固無不在，然鳶而必戾于天，魚而必躍于淵，是君君、臣臣、父父、子子，各止其所而不可亂也。若如釋氏之云，則鳶可以躍淵，而魚可以戾天矣。是安可同日而語哉？《語録》曰：「問：『引君臣父子爲言，此吾儒之所以異於佛者，如何？』曰：『鳶飛魚躍，只是言其發見耳。釋亦言發見，但渠言發見，却一切混亂。至吾儒，須辨其定分，君臣、父子，皆定分也。鳶必戾于天，魚必躍于淵。』」且子思以夫婦言之，所以明人事之至近而天理在焉，釋氏則舉此而絶之矣，又安可同年而語哉？」〇曰：「呂氏以下，如何？」曰：「呂氏分『此以上論中，以下論庸』，又謂『費則常道，隱則至道』，恐皆未安。案：呂氏曰：「此以上論中，此以下論庸，此章言常道之終始，費則常道，隱則至道，惟能盡常道，乃所以爲至道。」謝氏既曰『非是極其上下而言』矣，又曰『非指鳶魚而言』，蓋曰子思之引此詩，姑借二物以明道體無所不在之實，非以是爲窮其上下之極，而形其無所不

包之量也，又非以是二物專爲形其無所不在之體，而欲學者之必觀乎此也。此其發明程子之意，蓋有非一時同門之士所得聞者，而又別以夫子與點之意明之，則其爲説益以精矣。但所謂察見天理者，恐非本文之訓，而於程子之意，亦未免小失之耳。案：謝氏曰：「鳶飛戾天，魚躍于淵，非是極其上下而言，蓋真箇見得如此，此正是子思喫緊道與人處。若從此解悟，便可入堯舜氣象。」〇又曰：「鳶飛戾天，魚躍于淵，無些私意。上下察，以明道體無所不在，非指鳶魚而言也。若指鳶魚言，則上面更有天，下面更有地在。知勿忘、勿助長，則知此。知此，則知夫子與點之意。」〇又曰：「《詩》云『鳶飛戾天，魚躍于淵』，猶韓愈所謂『魚川泳而鳥雲飛』，上下自然，各得其所也。子思之意，言上下察，猶孟子所謂『必有事焉而勿正』，察見天理，不用私意也。」游氏之説，其不可曉者尤多。如以『良知良能之所自出』爲道之『費』，則良知良能者不得爲道，而在道之外矣。又以『不可知』『不可能』者爲道之『隱』，則所謂道者，乃無用之長物，而人亦無所賴於道矣。所引天地明察，似於彼此文意兩皆失之。至於所謂『七聖皆迷之地』，則莊生邪遁荒唐之語，尤非所以論中庸也。案：游氏曰：「唯費也，則良知良能所自出，故夫婦之愚不肖可以與知而能行焉。惟隱也，則非有思者所可知，非有爲者所可能，故聖人有所不知不能焉。蓋聖人者，德之成而業之大也，過此以往，則神矣。無方也不可知，無體也不可能，此七聖皆迷之地也。《孝經》曰：『事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。』蓋事父母之心，雖夫婦之愚不肖，亦與有焉，及其至也，天地明察，神明彰矣，則雖聖人之德，又何以加此，此中庸所以爲至也。」〇《語録》曰：「游氏有七聖皆迷之説，設如把『至』作『精妙』説，則下文語大語小，便如何分？」楊氏以『大而化之非智力所及』，爲『聖人不知不能』；以『祁寒暑雨雖天地

不能易其節』，爲『道之不可能』，而人所以有憾於天地，則於文義既有所不通。而又曰『人雖有憾而道固自若』，則其失愈遠矣。其曰『非體物而不遺者，其孰能察之』，其用體字察字，又皆非經文之正意也。案：楊氏曰：「自可欲之善，至於充實輝光之大，致知力行之積也。大而化之，至於不可知之神，則非知力所及也，德盛仁熟，而自至焉耳，故及其至也，聖人有所不知不能焉。」○又曰：「祁寒暑雨之變，其機自爾，雖天地之大，不能易其節也。夫道之不可能也如是，而人雖猶有憾焉，道固自若也。」○又曰：「鳶飛魚躍，非夫體物而不遺者，其孰能察之？」大抵此章若從諸家以聖人所不知不能爲隱，則其爲説之弊，必至於此而後已。嘗試循其説而體驗之，若有以使人神識飛揚，眩瞀迷惑，而無所底止，子思之意，其不出此也必矣。唯侯氏『不知不能』之説，最爲明白，但所引『聖而不可知』者，孟子本謂人所不能測耳，非此文之意也。其他又有大不可曉者，亦不足深論也。」案：侯氏曰：「所不能者，如聖而不可知之神。」

子曰：「道不遠人。人之爲道而遠人，不可以爲道。

道者，率性而已，固衆人之所能知能行者也，故常不遠於人。黄氏曰：「率性之謂道，道何嘗遠人？此人字兼人己而言，乃一章之綱領也。自己觀之，己便具此道；自人觀之，人亦具此道。」若爲道者，厭其卑近以爲不足爲，而反務爲高遠難行之事，則非所以爲道矣。黄氏曰：「此指爲道之人己身而言，己之身便具此道，又豈可遠此身以爲道？」

《詩》云：『伐柯伐柯，其則不遠。』執柯以伐柯，睨而視之，猶以爲遠。故君子以人治人，改而止。睨，研計反。

《詩·豳風·伐柯》之篇。柯，斧柄。則，法也。睨，邪視也。言人執柯伐木以爲柯者，彼柯長短之法，在此柯耳。《語録》曰："執柯以伐柯，不用更別去討法則，只你那手中所執者，便是則。"然猶有彼此之別，故伐者視之，猶以爲遠也。葉氏曰："睨視所伐之柯，猶見其未施工治，與所執之柯未爲一體，則是猶有忖量之意。"若以人治人，則所以爲人之道，各在當人之身，初無彼此之別。《語録》曰："若此箇道理人人具有，纔要做底便是，初無彼此之別，放去收回，只在這些子間，何用別處討？"○三山陳氏曰："以身爲道，道即在身，其近不止於以此柯視彼柯也，特人自不察耳。"故君子之治人也，即以其人之道，還治其人之身。其人能改，即止不治。蓋責之以其所能知能行，非欲其遠人以爲道也。《語録》曰："未改以前，是失却人道，既改便是復得人道了，更何用治他。"○又曰："人人不自有許多道理，只是不曾依得這道理，却做從不是道理處去。今欲治之，不是將他人底道理去治他，又不是分我底道理與他，他本有此道理，我但因其自有者，還以治之而已。"○黃氏曰："此指己所治之人，乃指他人而言。人之身亦具此道，故但以人所具之道，還以導之，能改則止，亦不可外人以求道。"○又曰："人即道也，以彼之道，治彼之身，能改其不善，則本人之身，還得本人之道矣，又安得不止而尚他求哉！"○陳氏曰："君子之治人，只就本人身上當然道理還治本人之身，初無彼此之別也。及其人能改了，便止。如此則不以高遠難行底去責他人，只把他能知能行底去治他。"張子所謂"以衆人望人則易從"是也。《語録》曰："道者，衆人之道，衆人所能知能行者。今人自做，未得衆人耳。此衆人不是説不好底人。"○永嘉陳氏曰："衆人之説，即天生烝民、凡厥庶民之謂。亦是將他共有道理治他，乃天理人倫之類，若以蠢蠢昏昏爲衆人，非聖人意。"

忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。

盡己之心爲忠，《語録》曰："忠者，盡己之心無少僞妄。"○又曰："只是盡自家之心，不要有一豪不盡。"○又曰："須是十分盡得，方始是盡。若七分盡得，三分未盡，

也是不忠。」○陳氏曰：「忠是就心説，是盡己之心無不真實者。」推己及人爲恕。《語録》曰：「恕者，推己及物，各得所欲。」○又曰：「知得我是要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，三反五折，便是推己及物。」○陳氏曰：「恕是就待人接物處説，只是推己心之所真實者以及人物而已。」○又曰：「推己心以及人，要知己心之所欲，便是恕。」違，去也，如《春秋傳》「齊師違穀七里」之違。言自此至彼，相去不遠，非背而去之之謂也。道，即其不遠人者是也。施諸己而不願，亦勿施於人，忠恕之事也。《語録》曰：「問：『此只是恕，何故將作忠恕説？』曰：『忠恕兩箇離不得，方忠時，未見得恕，及至恕時，忠行乎其間。施諸己而不願，亦勿施諸人，非忠者不能也。』」以己之心度人之心，未嘗不同，則道之不遠於人者可見。故己之所不欲，則勿以施之於人，亦不遠人以爲道之事。黄氏曰：「此即己之身而得待人之道，待人之道不必遠求，觀其施於己者而已。」張子所謂「以愛己之心愛人則盡仁」是也。《語録》曰：「凡人責人處急，責己處緩，愛己則急，愛人則緩。若拽轉頭來，便自道理流行。」○永嘉陳氏曰：「此因恕而言仁耳。恕是求仁之事，推愛己之心以愛人，恕者之事也；以愛己之心愛人，仁者之事也。忠恕違道不遠，轉一過，即仁矣，故張子以仁言。」

君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父未能也；所求乎臣，以事君未能也；所求乎弟，以事兄未能也；所求乎朋友，先施之未能也。庸德之行，庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡；言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」子、臣、弟、友，四字絶句。

求，猶責也。道不遠人，凡己之所以責人者，皆道之所當然也，故反之以自責而自脩焉。黄氏曰：「此即人之身而得治己之道，治己之道，初不難見，觀其責於人者而已。」庸，平常也。行者，踐其實。謹者，擇其可。陳氏曰：「雖平常之行，亦必踐其實，平常之言，亦必致其謹。」德不足而

勉，則行益力；言有餘而訒，則謹益至。謹之至則言顧行矣；行之力則行顧言矣。三山陳氏曰：「人之言常有餘於行，而其行常不足於言。苟言而顧其行，則言之有餘者將自損；行而顧其言，則行之不足者將自勉矣。」慥慥，篤實貌。愚謂：篤實者，篤厚而真實也。言君子之言行如此，豈不慥慥乎，贊美之也。凡此皆不遠人以爲道之事。三山陳氏曰：「此一章起於道不遠人，至此而畢。語若雜出，而意脈貫通，反復於人己之間者，詳盡明切而有序，其歸不過致謹於言行，以盡其實耳。苟繹思而從事焉，則其於處人己之道，兩盡而無間矣。」張子所謂「以責人之心責己則盡道」是也。愚謂：我之所望於人者，即我所當自盡之則，不是將他人道理來治我，蓋以得於天之所同然者，而自治其身爾。」

右第十三章。

道不遠人者，夫婦所能，丘未能一者，聖人所不能，或疑：「四者乃聖人切身事。如前所援堯、舜病博施之類，則聖人有不能處，若此四者，豈真有所不能耶？」永嘉陳氏曰：「只此四者，纔處得不恰好，皆未能盡道。前章説聖人不能，即謂此類，如博施濟衆，豈真不能耶？或百中遺一，或千中遺一，亦聖人所病也，豈是都做不得。」皆費也。而其所以然者，則至隱存焉。輔氏曰：「即人之所行言之，故但及其費，而隱自存。」下章放此。

或問：「十三章之説，子以爲以人治人，爲以彼人之道，還治彼人，善矣。又謂責其所能知能行，而引張子之説以實之，則無乃流於姑息之論，而所謂人之道者，不得爲道之全也耶？」曰：「上章固言之矣。夫婦之所能知能行者，道也；聖人之所不知不能而天地猶有憾者，亦道也。然自人而言，則夫婦之所能知能行者，人之所切於身而不可須臾離者也；至於天地聖人所不能及，則其

求之當有漸次，而或非日用之所急矣。然則責人而先其切於身之不可離者，後其有漸而不急者，是乃行遠自邇、升高自卑之序，使其由是而不已焉，則人道之全，亦將可以馴致。今必以是爲姑息，而遽欲盡道以責於人，吾見其失先後之序，違緩急之宜，人之受責者，將至於有所不堪，而道之無窮，則終非一人一日之所能盡也，是亦兩失之而已焉爾。」○曰：「子、臣、弟、友之絶句，何也？」曰：「夫子之意，蓋曰我之所責乎子之事己者如此，而反求乎己之所以事父，則未能如此也；所責乎臣之事己者如此，而反求乎己之所以事君，則未能如此也；所責乎弟之事己者如此，而反求乎己之所以事兄，則未能如此也；所責乎朋友之施己者如此，而反求乎己之所以先施於彼者，則未能如此也。於是以其所以責彼者，自責於庸言庸行之間，蓋不待求之於他，而吾之所以自脩之則，具於此矣。《語録》曰：「常人責子，必欲其孝於我，然不知我之所以事父者曾孝否？以我責子之心而反推己之所以事父，此便是則也。常人責臣，必欲其忠於我，然不知我之事君者盡忠否？以我責臣之心而反之於我，則其則在此矣。」○黄氏曰：「或以所求于臣一句而有疑非也，古人君臣字多通用，諸侯大夫有土者皆稱君，其下皆稱臣。凡卑之於尊，僕隸之於主，便有臣義。」今或不得其讀，而以父、君、兄、友四字爲絶句，則於文意有所不通，而其義亦何所當哉！」《文集》曰：「此處主意立文，與《大學》絜矩一章相似，人多誤讀。」○葉氏曰：「舊讀是以恕己之心恕人，今讀是以責人之心責己。若如舊説，當云『所求乎子以事父』。以字全是起句意義，一讀之間，直繫利害如此。」○曰：「諸説如何？」曰：「諸家説《論語》者，多

引此章以明『一以貫之』之義；說此章者，又引《論語》以釋『違道不遠』之意。一矛一盾，終不相謀，而牽合不置，學者蓋深病之。及深考乎程子之言，有所謂動以天者，然後知二者之爲忠恕，其迹雖同，而所以爲忠恕者，其心實異。非其知德之深，知言之至，其孰能判然如此而無疑哉！然盡己推己，乃忠恕之所以名，而正爲此章『違道不遠』之事。若動以天而一以貫之，則不待盡己，而至誠者自無息；不待推己，而萬物已各得其所矣。曾子之言，蓋指其不可名之妙，而借其可名之粗以明之，學者默識於言意之表，則亦足以互相發明，而不害其爲同也。餘說雖多，大概放此。推此意以觀之，則其爲得失自可見矣。案：

程子曰：「以己及物，忠也，推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」○《語録》曰：「論着忠恕名義，自合依子思『忠恕違道不遠』是也。曾子所說，却是移上一階，說聖人之忠恕。到程子又移上一階，說天地之忠恕。其實只一箇忠恕，須自看，教有許多等級分明。」○又曰：「曾子忠恕與子思忠恕不同，曾子忠恕是天，子思尚是人在。」○黄氏曰：「今且把違道不遠之忠恕來看，便分曉聖人之忠恕，天道也，學者便是人道也。如何又說忠是天道、恕是人道？以聖人去比學者：聖人之忠是天之天，聖人之恕是天之人；學者之忠是人之天，學者之恕是人之人。畢竟忠喚做體，便是近那未發處，故雖學者亦有箇天；恕喚做用，便是推出外去了，雖聖人亦有箇人。忠只是盡自家心，便較易，恕是逐一去做，便着力。」○輔氏曰：「違道不遠者，學者之忠恕也，動以天者，聖人之忠恕也。曾子一貫之忠恕，雖借學者之事而言，其所以異者，只是動以天爾。所謂動以天爾者，蓋於忠上已全盡了，不待推而自然及物也，如所謂以己及物仁也，此則夫子之一貫，所謂動以天也。」○陳氏

曰：「《中庸》説『忠恕違道不遠』，正是説學者之忠恕，曾子説『夫子之道忠恕』，乃是説聖人之忠恕。聖人忠恕是天道，學者忠恕是人道。」違道不遠，如齊師『違穀七里』之違，非背而去之之謂，愚固已言之矣。諸説於此，多所未合，則不察文義而强爲之説之過也。夫齊師違穀七里而穀人不知，則非昔已在穀而今始去之也，蓋曰自此而去，以至於穀，纔七里耳。孟子所云『夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣』，非謂昔本禽獸而今始違之也，亦曰自此而去，以入於禽獸不遠耳。蓋所謂道者，當然之理而已，根於人心而見諸行事，不待勉而能也。然唯盡己之心而推以及人，可以得其當然之實，而施無不當；不然，則求之愈遠而愈不近矣。此所以自是忠恕而往，以至於道，獨爲不遠；其曰違者，非背而去之之謂也。三山陳氏曰：「違非背違之違，乃相去之義，猶言某取某云爾。」程子又謂：『事上之道莫若忠，待下之道莫若恕。』案：此乃程子全語。此則不可曉者。若姑以所重言之，則似亦不爲無理；若究其極，則忠之與恕，初不相離，程子所謂『要除一个除不得』。案：程子曰：「忠恕兩字，要除一箇除不得。」而謝氏以爲『猶形影』者，案：謝氏曰：「忠恕猶形影也，無忠做恕不出來。」意可見矣。今析爲二事而兩用之，則是果有無恕之忠，無忠之恕，而所以事上接下者，皆出於强爲，而不由乎中矣，豈忠恕之謂哉！是於程子他説，殊不相似，意其記録之或誤，不然，則一時有爲言之，而非正爲忠恕發也。《語録》曰：「忠恕只是一件事，不可作兩箇看。」○又曰：「忠與恕，不可相離一步。」○陳氏曰：「大概忠恕只是一物，就中截作兩片，

則爲二物。蓋存諸中者既忠，則發出外來便是恕，應事接物處不恕，則是在我者必不十分真實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便見忠底心。」張子二說，皆深得之，案：張子曰：「所求乎君子之道四，是實未能。道何嘗有盡？聖人人也，人則有限，是誠不能盡能也。聖人之心，則直欲盡道，事則安能得盡？如博施濟衆，堯舜實病諸，堯舜之心，其施直欲至于無窮方爲博施，然安得若是！脩己以安百姓，是亦堯舜實病之，欲得人人如此，然安得如此！」〇又以責人之心責己一條，已分入章句。但『虚者仁之原，忠恕與仁俱生』之語，若未瑩耳。案：張子曰：「虚者，仁之原，忠恕者，與仁俱生，禮義者，仁之用。」❶呂氏改本太略，不盡經意。舊本乃推張子之言而詳實有味，但柯猶在外以下，爲未盡善。案：呂氏曰：「妙道精義，常存乎君臣、父子、夫婦、朋友之間，不離乎交際、酬酢、應對之末，皆人心之所同然，未有不出於天者也。若絶乎人倫，外乎世務，窮其所不可知，議其所不可及，則有天人之分，内外之别。非所謂大而無外，一以貫之，安在其爲道也歟！執斧之柄，而求柯於木，其尺度之則，固不遠矣，然柯猶在外，睨而視之，始得其則。若夫治己治人之道，於己取之，不必睨視之勞而自得於此矣。故君子推是心也，其治衆人也，以衆人之道而已。以衆人之所及知，責其所知，以衆人之所能行，責其所行，改而後止，不厚望也。其愛人也，以忠恕而已。忠者，誠有是心而不自欺；恕者，推待己之心以及人者也。忠恕不可謂之道，而道非忠恕不行，此所以言『違道不遠』者。其治己也，以求乎人者反於吾身，事父、事君、事兄、先施之朋友，皆衆人之所能盡，人倫之至。則雖聖人亦自謂未能，此舜所以盡事親之道，必至瞽瞍底豫者也。庸者，常道也。事父孝，事君忠，事兄弟，交朋友信，庸德也，必行而已。有問、有答、有倡、有和，不越乎此者，庸言也，無易而已。不足而不勉，則德有止而不進，有餘而盡之，則道難繼而不行。無是行也，不敢苟言以自欺，故言顧行；有是言也，不敢不行而自棄，故行顧言。」若易之曰：

❶「用」，原闕，據文淵閣四庫全書《張子全書》補。

『所謂則者，猶在所執之柯，而不在所伐之柯，故執柯者必有睨視之勞，而猶以爲遠也。若夫以人治人，則異於是，蓋衆人之道，止在衆人之身，若以其所及知者責其知，以其所能行者責其行，人改即止，不厚望焉，則不必睨視之勞，而所以治之之則，不遠於彼而得之矣。忠者，誠有是心而不自欺也；恕者，推待己之心以及人也。推其誠心以及於人，則其所以愛人之道，不遠於我而得之矣。至於事父、事君、事兄、交友，皆以所求乎人者，責乎己之所未能，則其所以治己之道，亦不遠於心而得之矣。夫四者固皆衆人之所能，而聖人乃自謂未能者，亦曰未能如其所以責人者耳。此見聖人之心，純亦不已，而道之體用，其大天下莫能載，其小天下莫能破。舜之所以盡事親之道，必至乎瞽叟底豫者，蓋爲此也。』如此，然後屬乎庸者常道之云，則庶乎其無病矣。且其曰『有餘而盡之，則道難繼而不行』，又不若游氏所引『恥躬不逮』爲得其文意也。案：游氏曰：「有所不足，不敢不勉，將以踐言也，則其行顧言矣；有餘不敢盡，恥躬之不逮也，則其言顧行矣。」謝氏、侯氏所論《論語》之忠恕，獨得程子之意。案：謝氏曰：「以天地之理觀之，忠譬則流而不息，恕譬則萬物散殊，知此，則可以知一貫之理矣。」○侯氏曰：「忠恕一也，性分不同，夫子聖人也，故不待推。」但程子所謂『天地之不恕』，亦曰天地之化，生生不窮，特以氣機闔闢，有通有塞。故當其通也，天地變化草木蕃，則有似於恕；當其塞也，天地閉而賢人隱，則有似於不恕耳。其曰不恕，非若人之閉於私欲而實有忮害之心也。謝

氏推明其說，乃謂天地之有不恕，乃『因人』而然，則其說有未究者。蓋若以爲人不致中，則天地有時而不位，人不致和，則萬物有時而不育，是謂天地之氣，因人之不恕，而有似於不恕，則可。若曰天地因人之不恕而實有不恕之心，則是彼爲人者，既以忮心失恕而自絕於天矣，爲天地者，反效其所爲，以自已其於穆之命也，豈不誤哉！ 案：謝氏舉程子曰：「天地變化草木蕃，是天地之恕；天地閉，賢人隱，是天地之不恕。」或言：「天地何故亦有不恕？」曰：「天因人者也，若不因人，何故人能與天地爲一？ 故有意、必、固、我，則與天地不相似。」游氏之說，其病尤多，至謂『道無物我之間。而忠恕將以至於忘己、忘物，則爲已違道而猶未遠也』，是則老莊之遺意，而遠人甚矣，豈中庸之旨哉！ 案：游氏曰：「夫道一以貫之，無物我之間也。既曰忠恕，則已違道矣。然忠以盡己，則將以至忘己也。恕以盡物，則將以至忘物也。則善爲道者莫近焉，故雖違而不遠矣。」楊氏又謂『以人爲道，則與道二而遠於道』，故戒人不可以爲道，如執柯以伐柯，則與柯二，故睨而視之，猶以爲遠，則其違經背理，又有甚焉。使經而曰，人而爲道則遠人，故君子不可以爲道，則其說信矣。今經文如此，而其說乃如彼，既於文義有所不通；而推其意又將使道爲無用之物，人無入道之門，而聖人之教人以爲道者，反爲誤人而有害於道，是安有此理哉！ 既又曰『自道言之，則不可爲，自求仁言之，則忠恕者莫近焉』，則已自知其有所不通，而復爲是說以救之，然終亦矛盾而無所合，是皆流於異端之說，不但豪釐之差而已也。 案：楊氏

曰：「仁者人也，合而言之道也。道豈嘗離人哉？人而爲道，與道二矣，道之所以遠。執柯以伐柯，與柯二矣，爲道之譬也。睨而視之，猶以爲遠，爲道而遠人之譬也。執柯以伐柯，其取譬可謂近矣，睨而視之，猶且以爲遠，況不能以近取譬乎！則其違道可知矣。故君子以人治人，改而止。以人治人，仁之也，改而止，不爲已甚也。蓋道一而已，仁是也，視天下無一物之非仁，則道其在是矣。然則道終不可爲乎？曰：自道言之，則執柯伐柯，猶以爲遠也；自求仁言之，則唯忠恕莫近焉。故又言之以示進爲之方，庶乎學者可與入德矣。」侯氏固多疎闊，其引顏子樂道之說，愚於《論語》已辨之矣。案：侯氏曰：「爲道如言顏子樂道同。」至於四者未能之說，獨以爲若止謂恕己以及人，則是聖人將使天下皆無父子君臣矣，此則諸家皆所不及。案：侯氏曰：「父子之仁，天性也，君臣之義也，兄弟亦仁也，朋友亦義也，孔子自謂皆未能，何也？只謂恕己以及人，則聖人將使天下皆無父子、無君臣乎？蓋以責人之心責己，則盡道也。」蓋近世果有不得其讀而輒爲之說曰：『此君子以一己之難克而知天下皆可恕之人也。』嗚呼！此非所謂將使天下皆無父子君臣者乎？侯氏之言，於是乎驗矣。」

君子素其位而行，不願乎其外。

素，猶見在也。言君子但因見在所居之位而爲其所當爲，無慕乎其外之心也。三山陳氏曰：「因其見在所居之位而行之，其在外者，非所願也。」

素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。難，去聲。

此言素其位而行也。陳氏曰：「素富貴，行乎富貴，如舜之被袗鼓琴是也。[1]素貧賤，行乎貧賤，如舜之飯糗茹草若將終身是也。素夷狄，行乎夷狄，如孔子欲居九夷，曰『君子居之，何陋之有』是也。素患難，行乎患

[1]「被」，原誤作「彼」，今據四庫本改。

難，如孔子曰『天之未喪斯文也，匡人其如予何』是也。蓋君子無所往而不自得，惟爲吾之所當爲而已。此說素其位而行之意。」

在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人則無怨。上不怨天，下不尤人。援，平聲。

此言不願乎其外也。陳氏曰：「吾居上位則不陵忽乎下，吾居下位則不攀援於上，惟反自責於己，初無求取於人之心，自然無怨。蓋有大責望於天，而天不副所望，則必怨天；有小取於人，而人不我應，則必歸罪於人。聖人無責望於天之心，無求取於人之意，又何怨尤之有？此處見聖人胸中多少灑落明瑩，真如光風霽月，無一點私累，此說不願乎其外之意。」

故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。易，去聲。

易，平地也。居易，素位而行也。俟命，不願乎外也。愚謂：君子胸中甚平易，所居者安，素位而行也。富貴貧賤，惟聽於天之所命，不願乎外也。徼，求也。幸，謂所不當得而得者。《語録》曰：「行險徼幸，本是連上文『不願乎其外』説，言強生意，智取所不當得。」

子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」正，音征。鵠，工毒反。

畫布曰正，棲皮曰鵠，皆侯之中，射之的也。《詩傳》曰：「侯，張布而射之者也。正，設的於侯中而射之者也。大射則張皮侯而設鵠，賓射則張布侯而設正。」子思引此孔子之言，以結上文之意。陳氏曰：「如射法之有不中，只是自責，恐我步法之或不正，手法之或不端所致，曾不責之他人。此以證君子以求諸己，不願乎其外之意。」

右第十四章。

子思之言也。凡章首無「子曰」字者放此。

或問十四章之説。曰：「此章文義無可疑者，而張子所謂『當知無天下國家皆非之理』者，尤爲切至。案：張子曰：「責己者，當知無天下國家皆非之理，故學至於不尤人，學之至也。」呂氏說雖不免時有小失，然其大體

則皆平正愨實而有餘味也。案：呂氏曰：「達則兼善天下，得志則澤加於民，素富貴行乎富貴也，不驕不淫不足以道之也。窮則獨善其身，不得志則脩身見於世，素貧賤行乎貧賤者也，不諂不懾不足以道之也。言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣，素夷狄行乎夷狄者也。文王内文明而外柔順，以蒙大難，箕子内難而能正其志，素患難行乎患難者也。愛人不親反其仁，治人不治反其智，此在上位所以不陵下也。彼以其富，我以其仁，彼以其爵，我以吾義，吾何慊乎哉！此在下位所以不援上也。陵下不從則罪其下，援上不得則非其上，是所謂尤人者也。庸德之行，庸言之謹，居易者也。國有道不變塞焉，國無道至死不變，心逸日休，行其所無事，如子從父命，無所往而不受，俟命者也。若夫行險以徼一旦之幸，得之則貪爲己力，不得則不能反躬，是所謂怨天者也。故君子正己而不求於人，如射而已，射之不中，由吾巧之不至也，故失諸正鵠者，未有不反求諸身。如君子之治己，行有不得，亦反求諸身，則德之不進，豈吾憂哉！」游氏說亦條暢，而存亡、得喪、窮通、好醜之說尤善。案：游氏曰：「素其位而行者，即其位而道行乎其中，若其素然也。舜之飯糗茹草，若將終身，此非素貧賤而道行乎貧賤，不能然也。及其爲天子，被袗衣鼓琴，若固有之，此非素富貴而道行乎富貴，不能然也。飯糗袗衣，其位雖不同，而此道之行一也。至於夷狄、患難，亦若此而已。道無不行，則無入而不自得矣。蓋道之在天下，不以易世而有存亡，故無古今；則君子之行道，不以易地而有加損，故無得喪。至於在上位不陵下，知富貴之非泰也；在下位不援上，知貧賤之非約也。此惟正己而不求於人者能之，故能上不怨天，下不尤人。蓋君子爲能循理，故居易以俟命；居易未必不得也，故窮通皆好。小人反是，故行險以徼幸；行險未必常得也，故窮通皆醜。學者要當篤信而已。」但楊氏以『反身而誠』爲『不願乎外』，則本文之意，初未及此。而『詭遇得禽』，亦非『行險徼幸』之謂也。案：楊氏曰：「君子居其位，若固有之，無出位之思，素其位也。萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉，何願乎外之有？故能素其位而行，無入而不自得

也。居易以俟命，行其所無事也；行險以徼幸，不受命者也。詭遇而得禽者，蓋有焉，君子不爲也。射有似乎君子者，射以容節，比於禮樂爲善，内志正，外體直，然後持弓矢審固；持弓矢審固，然後可以言中。射而失正鵠者，未能審固也，知射者，豈他求哉？反而求諸身，以正吾志而已，此君子居易之道也。世之行險以徼幸者，一有失焉，益思所以詭遇也，則異於是矣。」侯氏所辨常總『默識』『自得』之説甚當。近世佛者，妄以吾言傳著其説，而指意乖剌，如此類者多矣。甚可笑也。

案：常總嘗問二十人曰：「《論語》云『默而識之』，識是識箇甚？子思言『君子無入不自得』，得是得箇甚？」或者無以對。侯氏曰：「是不識吾儒之道，猶以吾儒語爲釋氏用，在吾儒爲不成説話。既曰默識與無入不自得，更理會甚識甚得之事？是不成説話也。今人見筆墨，須謂之筆墨，見人須謂之人，不須問默而識之是默識也。聖賢於道猶是也，庸言之信，庸行之謹，是自得也，豈可名爲所得所識之事乎？」

但侯氏所以自爲説者，却有未善。若曰識者知其理之如此而已，得者無所不足於吾心而已，則豈不明白真實，而足以服其心乎！」

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。辟、譬同。

詩曰：「妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家，樂爾妻帑。」好，去聲。耽，《詩》作湛，亦音耽。樂，音洛。

《詩·小雅·常棣》之篇。鼓瑟琴，和也。翕，亦合也。耽，亦樂也。帑，子孫也。

子曰：「父母其順矣乎！」

夫子誦此詩而贊之曰：人能和於妻子，宜於兄弟如此，則父母其安樂之矣。子思引《詩》及此語，以明行遠自邇，登高自卑之意。

右第十五章。

或問十五章之説。曰：「章首二句，承上

章而言，道雖無所不在，而其進之則有序也。其下引《詩》與夫子之言，乃指一事以明之，非以二句之義爲止於此也。諸説唯吕氏爲詳實，然亦不察此，而反以章首二言發明引《詩》之意，則失之矣。」案：吕氏曰：「不得乎親，不可以爲人，不順乎親，不可以爲子。故君子之道，莫大乎孝，孝之本，莫大乎順父母。故仁人孝子，欲順乎親，必先乎妻子不失其好，兄弟不失其和。室家宜之，妻帑樂之，致家道成，然後可以養父母之志而無違。行遠登高者，謂孝莫大乎順其親者也。自邇自卑者，謂本乎妻子兄弟者也。故身不行道，不行於妻子，文王刑于寡妻，至於兄弟，則治家之道必自妻子始。」〇三山陳氏曰：「行遠自邇，登高自卑，凡君子之道，其推行之序皆然。《中庸》舉詩以明之，特指一事而言耳。或者以行遠登高辟順父母，以自邇自卑辟和妻子，則泥矣。」

子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！

程子曰：「鬼神，天地之功用，《語録》曰：「功用兼精粗而言，天地是體，鬼神是用。」〇又曰：「功用只是論發見者。」〇又曰：「如寒來暑往，日往月來，春生夏長，秋收冬藏，皆鬼神之功用。」而造化之迹也。」《語録》曰：「鬼神是天地間造化，只箇二氣屈伸往來。神屬陽，鬼屬陰，往者屈，來者伸，便有箇迹恁地。」〇又曰：「雨風露雷，日月晝夜，此鬼神之迹也，此是白日公平正直之鬼神。若所謂『有嘯于梁』、『觸吾躬』，此則所謂不正邪暗、或有或無、或去或來、或聚或散者。又有所謂禱之而應，祈之而獲，此亦所謂鬼神，同一理也。世間萬事皆此理，但精粗小大之不同耳。」〇陳氏曰：「造化之迹，以陰陽流行著見於天地者言之。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」《語録》曰：「是説往來屈伸，乃理之自然，非有安排措置。」〇又曰：「二氣，即陰陽也。良能，是其靈處。」愚謂以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。《語録》曰：「二氣，謂陰陽對峙，各有所屬。」〇陳氏曰：「靈云者，只是自然屈伸，往來恁地活爾。」以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，《語録》曰：「一氣即陰陽運行之氣，至則皆

至，去則皆去之謂也。」○又曰：「以一氣言，則方伸之氣，亦有伸有屈，其方伸者，神之神，其既屈者，神之鬼。既屈之氣，亦有屈有伸，其既屈者，鬼之鬼，其來格者，鬼之神。天地人物皆然，不離此氣之往來屈伸合散而已。」○陳氏曰：「自一氣言之，則氣之方伸而來者屬陽，爲神；氣之已屈而往者屬陰，爲鬼。如春夏是氣之方長，屬陽爲神，秋冬是氣之已退，屬陰爲鬼。」○又曰：「神之爲言伸也，伸是氣之方長者；鬼之爲言歸也，歸是氣之已退者。」其實一物而已。陳氏曰：「其實則一物，如手之正面屬陽，覆手則屬陰。」爲德，猶言性情功效。《語録》曰：「性情乃鬼神之情狀，能使天下之人齊明盛服，以承祭祀，便是功效。」○又曰：「視之而不見，聽之而不聞，是情性。體物而不可遺，是功效。」○問：「有性情便有功效，有功效便有性情，所謂性情者，莫便是二氣之良能否？所謂功效者，莫便是天地之功用否？」曰：「鬼神視之而不見，聽之而不聞，人須是於那良能與功用上認取其德。」○黄氏曰：「性情功效，只是造化之迹，日月自有日月之性情功效，風雷自有風雷之性情功效。」

視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。

鬼神無形與聲，然物之終始，莫非陰陽合散之所爲，是其爲物之體，而物所不能遺也。《文集》曰：「天地之升降，日月之盈縮，萬物之消息變化，無一非鬼神之所爲者。是以鬼神雖無形聲，而徧體乎萬物之中，物莫能遺。」○又曰：「鬼神者，氣之往來，須有此氣，方有此物，是爲物之體也。」○又曰：「物之聚散始終，無非二氣之往來伸屈，是鬼神之德，爲物之體，而無物能遺之也。」○《語録》曰：「有是實理，而後有是物，鬼神之德，所以爲物之體而不可遺也。」其言體物，猶《易》所謂幹事。《語録》曰：「體幹是主宰，體物是與物爲體，幹事是與事爲幹。」

使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。齊，側皆反。

齊之爲言齊也，所以齊不齊而致其齊也。《易本義》曰：「湛然純一之謂齊。」○陳氏曰：「齊其思慮之不齊，以至於齊。」明，猶潔也。陳氏曰：「是明潔其心。」洋洋，流動充滿之意。能使人畏敬奉承，而發見昭著如此，乃其體物而不可遺

之驗也。陳氏曰：「言鬼神之德無所不在，能奉承畏敬，則此理昭然。流動充滿於上下左右間，此是鬼神陰陽之發見昭著處，蓋體物而不遺之驗也。」孔子曰：「其氣發揚于上，爲昭明焄蒿悽愴。此百物之精也，神之著也。」正謂此爾。《語録》曰：「如鬼神之露光處，是昭明；其氣蒸上處，是焄蒿；使人精神竦然，是悽愴。」○又曰：「昭明是光耀底，焄蒿是衮然底，悽愴是凛然底。」○又曰：「昭明乃光景之屬；焄蒿，氣之感觸人者；悽愴如《漢書》所謂『神君至，其風颯然』之意。」○又曰：「焄蒿是鬼神精氣交感處。」

詩曰：『神之格思，不可度思！矧可射思！』度，待洛反。射，音亦。詩作斁。

《詩·大雅·抑》之篇。格，來也。矧，況也。射，厭也，言厭怠而不敬也。陳氏曰：「言神明之來，視不見，聽不聞，皆不可得而測度，矧可厭射而不敬乎？」思，語辭。

夫微之顯，誠之不可揜如此夫。」夫，音扶。

誠者，真實無妄之謂。陳氏曰：「誠字後世都説差了，到程子方云『無妄之謂』，誠字義始明。至朱子又增兩字，曰『真實無妄之謂』，尤見分曉。」陰陽合散，無非實者。故其發見之不可揜如此。《文集》曰：「鬼神只是氣之屈伸，其德則天命之實理，所謂誠也。」○又曰：「鬼神是實有者，屈是實屈，伸是實伸，屈伸合散，無非實者。」○又曰：「鬼神皆是實理處發見，故未有此氣，便有此理，既有此理，必有此氣。」○陳氏曰：「此理雖隱微而甚顯，以陰陽之往來屈伸，皆是真實而無妄，所以發見之不可揜如此。」

右第十六章。

不見不聞，隱也。體物如在，則亦費矣。此前三章，以其費之小者而言。此後三章，以其費之大者而言。此一章，兼費隱、包大小而言。《語録》曰：「不見不聞，此正指隱處，如前後章，只舉費以明隱也。」○愚謂：此前三章，曰「道不遠人」，曰「素位而行」，曰「行遠自邇」者，言日用之間，事雖至近，而道無不在，此費之小者也。此後三章，曰「舜大

孝」，曰「文王無憂」，曰「武王、周公達孝」者，言道雖至近，而推之則放乎至遠而無窮，此費之大者也。此章曰「不見」「不聞」者，即其體之隱，而又曰體物如在，所謂隱者亦未嘗不昭著，此則兼費隱、包小大而言也。

或問：「鬼神之説，其詳奈何？」曰：「鬼神之義，孔子所以告宰予者，見於《祭義》之篇，其説已詳，而鄭氏釋之，亦已明矣。其以口鼻之嘘吸者爲魂，耳目之精明者爲魄，蓋指血氣之類以明之。《語録》曰：「口鼻之嘘吸，以氣言也。目之精明，以血言也。耳之精明，何故以血言？醫家以耳屬腎，精血盛則聽聰，精血耗則耳聵矣。氣爲魂，血爲魄。」○問：「眼，體也，眼之光爲魄。耳，體也，何以爲耳之魄？」曰：「能聽者便是。如老人耳重目昏，便是魄漸要散。」程子、張子更以陰陽造化爲説，則其意又廣，而天地萬物之屈伸往來，皆在其中矣。陳氏曰：「鬼神之義甚博，程子就陰陽二字發用之迹顯然可見者言之，張子亦言二氣自然能如此，大綱只是往來屈伸之謂耳。」蓋陽魂爲神，陰魄爲鬼。《語録》曰：「問：『魂魄如何是陰陽？』曰：『魂如火，魄如水。』」是以其在人也，陰陽合，則魄凝魂聚而有生，陰陽判，則魂升爲神，魄降爲鬼。《語録》曰：「天地陰陽之氣交合便成人，氣便是魂，精便是魄。到得將死，熱氣上出，所謂魂升，下體漸冷，所謂魄降，魂歸于天，魄降于地，而人死矣。」《易大傳》所謂『精氣爲物，遊魂爲變，故知鬼神之情狀』者，正以明此。《語録》曰：「精氣爲物，精與氣合而生者。遊魂爲變，則氣散而死，其魄降矣。」○又曰：「精氣聚而爲物，何物而無鬼神。遊魂爲變，魂遊則魄之降可知。」○陳氏曰：「陰精陽氣，聚而生物，乃神之伸也，而屬乎陽。魂遊魄降，散而爲變，乃鬼之歸也，而屬乎陰。鬼神情狀，大槩不過如此。」而《書》所謂『徂落』者，亦以其升降爲言耳。陳氏曰：「徂是魂之升上，落是魄之降下。」若又以其往來者言之，則來者方伸而爲神，往者既屈而爲鬼。

陳氏曰：「氣之伸與來處，屬陽爲神，氣之屈與往處，屬陰爲鬼。蓋本上下氣耳。」蓋二氣之分，實一氣之運，故陽主伸，陰主屈，而錯綜以言，亦各得其義焉。學者熟玩而精察之，葉氏曰：「學者先看天地二氣之屈伸，若朝暮，若寒暑，若榮謝，大綱已明，却反驗之一身，自父母成育之始，及少長壯老之變，喜怒哀樂，起居動息，晝夜夢覺，熟體而精察之，無餘藴矣。」如謝氏所謂『做題目、入思議』者，則庶乎有以識之矣。」案：謝氏曰：「這箇便是天地間妙用，須是將來做箇題目，入思議始得，講説不濟事。」曰：「諸説如何？」曰：「吕氏推本張子之説，尤爲詳備。案：吕氏曰：「鬼神者，二氣之往來爾。物感雖微，無不通於二氣，故人有是心，雖自謂隱微，心未嘗不動，動則固已感於氣矣。鬼神安有不見乎？其心之動，又必見於聲色舉動之間，人乘間以知之，則感之著者也。」但改本有『所屈者不亡』一句，案：吕氏曰：「往者屈也，來者伸也，所屈者不亡，所伸者無息。」乃形潰反原之意。張子他書亦有是説，案：張子曰：「形聚爲物，形潰反原。反原者，其游魂爲變歟？」而程子數辨其非，《東見録》中所謂『不必以既反之氣復爲方伸之氣』者，其類可考也。案：程子曰：「近取諸身，百理皆具。屈伸往來之義，只於鼻息之間見之。屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復爲方伸之氣。生生之理，自然不息，如《復》言『七日來復』，其間元不斷續，陽已復生。物極必返，其理須如此，有生便有死，有始便有終。」〇又曰：「若謂既返之氣復將爲方伸之氣，必資於此，則殊與天地之化不相似。天地之化，自然生生不窮，更何復資於既斃之形、既返之氣，以爲造化。近取諸身，其開闔往來，見之鼻息，然不必須假吸復入以爲呼，氣則自然生。人氣之生，生於真元。天之氣，亦自然生生不窮。至如海水因陽盛而涸，及陰盛而生，亦不是將已涸之氣去生水，❶自然能生。往來屈伸，只是理也，盛則便有衰，晝則便有夜，

❶「去」，原誤作「却」，今據四庫薈要本改。

往則便有來。」○愚謂：屈伸往來者，氣也。其所以屈伸往來者，理也。往而屈者，其氣已散；來而伸者，其氣方生；生生之理，自然不窮。若謂以既屈之氣復爲方伸之氣，則是天地間只有許多氣來來去去，是輪迴之説，而非理之本然也。」謝氏説則善矣，但歸根之云，似亦微有反原之累耳。案：謝氏曰：「動而不已，其神乎！滯而有迹，其鬼乎！往來不息，神也，摧仆歸根，鬼也。致生之，故其鬼神，致死之，故其鬼不神。何也？人以爲神則神，以爲不神則不神矣。知死而致生之，不智，知死而致死之，不仁。聖人所爲，神明之也。」○《語録》曰：「歸根本老氏語，畢竟無歸，這箇何曾動？此性只是天地之性，當初亦不是自彼來而入此，亦不是自往而復歸。如月影在這盆水裏，除了這盆水，這影便無了，豈是這月飛上天去歸那月。又如這花落，便無這花了，豈是歸去那裏，明年又復來生這枝上。」游、楊之説，皆有不可曉者。案：游氏曰：「道無不在，鬼神具道之妙用也，其德顧不盛歟！夫欲知鬼神之德者，反求諸其心而已。神將來舍，則是神之格思也，若正心以度之，則乖矣，所謂不可度思也。正心度之猶不可，又況得而忘之乎！所謂不可射思也。不可度，故視不見，聽不聞；不可射，故如在其上，如在其左右也。夫微之顯如此，以其誠之不可揜也；誠則物物皆彰矣，故不可揜。微之顯者，其理也，誠之不可揜，以其德言也。」○楊氏曰：「鬼神之德，唯誠而已，誠無幽明之間，故其不可揜如此。夫不誠則無物，所謂體物而不可遺者，尚何顯之有？知此其知鬼神矣。」唯『妙萬物而無不在』一語近是，而以其他語考之，不知其於是理之實，果如何也？案：楊氏曰：「鬼神體物而不可遺，蓋其妙萬物而無不在故也。」侯氏曰：『鬼神，形而下者，非誠也，鬼神之德，則誠也。』案：經文本贊鬼神之德之盛，如下文所云，而結之曰『誠之不可揜如此』，則是以爲鬼神之德所以盛者，蓋以其誠耳，非以誠自爲一物，而別爲鬼神之德也。今侯氏乃析鬼神與其德爲二物，而以形而上下言之，乍讀

如可喜者，而細以經文事理求之，則失之遠矣。程子所謂『只好隔壁聽』者，其謂此類也夫！」案：侯氏曰：「只是鬼神，非誠也。經不曰鬼神，而曰『鬼神之爲德，其盛矣乎！』鬼神之德，誠也。《易》曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』鬼神亦器也，形而下者也，學者心得之可也。」○《語録》曰：「侯氏解鬼神之爲德，謂鬼神爲形而下者，鬼神之德爲形而上者。且如中庸之爲德，不成説中庸形而下者，中庸之德爲形而上者？」曰：「子之以幹事明體物，何也？」曰：「天下之物，莫非鬼神之所爲也，故鬼神爲物之體，而物無不待是而有者。然曰爲物之體，則物先乎氣，必曰體物，然後見其氣先乎物而言順耳。《語録》曰：「不是有此物時，便有此鬼神，凡是有這鬼神了，方有此物，及至有此物了，又不能違乎鬼神也。體物，將鬼神做主，將物做賓，方看得出是鬼神去體那箇物，鬼神却是主也。」幹，猶木之有幹，必先有此，而後枝葉有所附而生焉，貞之幹事，亦猶是也。」

子曰：「舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之内，宗廟饗之，子孫保之。與，平聲。

子孫，謂虞思、陳胡公之屬。

故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其壽。

舜年百有十歲。

故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。

材，質也。篤，厚也。《語録》曰：「是因材而加厚些子。」栽，植也。氣至而滋息爲培。氣反而遊散則覆。《語録》曰：「物若扶植種在土中，自然生氣湊泊他，他若已傾倒，則生氣無所附着，從何處來相接？如人疾病，此自有生氣，則藥力之氣依之而生意滋長，若已危殆，則生氣流散，而不復相湊矣。」○問：「上言德而受福，而以氣爲言者何？」曰：「道理是如此，亦非定

定有箇物使之然。若是成時，自節節恁地長將去，恰似有箇物常扶助他，若是敗時，自節節恁地消磨將去，恰似有箇物來推倒他。道理都如此。」

《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人，受祿于天；保佑命之，自天申之！』

《詩·大雅·假樂》之篇。假，當依此作嘉。憲，當依《詩》作顯。申，重也。

故大德者必受命。」

受命者，受天命爲天子也。

右第十七章。

此由庸行之常，推之以極其至，見道之用廣也。而其所以然者，則爲體微矣。後二章亦此意。

或問十七章之說。曰：「程子、張子、呂氏之說備矣。案：程子曰：「知天命，是達天理也。必受命，是得其應也。命者，是天之付與，如命令之命。天之報應，皆如影響，得其報者，是常理也，不得其報者，非常理也。然而細推之，則須有報應，但人以淺狹之見求之，便爲差至。❶天命不可易也，然有可易者，唯有德者能之。如修養之引年，世祚之祈天永命，常人之至於聖賢，皆此道也。」○張子曰：「德不勝氣，性命於氣；德勝其氣，性命於德。窮理盡性，則性天命，命天德。氣之不可變者，獨死生脩夭而已。故論死生，則曰有命，以言其氣也；語富貴，則曰在天，以言其理也。此大德所以必受命。」○呂氏曰：「天命之所屬，莫踰於大德，至于祿位名壽之皆極，則人事至矣，天命申矣。天之萬物，其所以爲吉凶之報，莫非因其所自取也。植之固者，加雨露之養，則其末必盛茂；植之不固者，震風凌雨，則其本先撥。至于人事，則得道者多助，失道者寡助，是皆因其材而篤焉，栽者培之，傾者覆之者也。古之君子，既有憲憲之令德，而又有宜民宜人之大功，此宜受天祿矣。故天保佑之，申之以受天命，此大德所以必受命，是亦栽者培之之義與。」○又曰：「命雖不易，惟至誠不息，亦足以移之，此大德所以必受命。」楊氏所辨孔子不

❶「至」，文淵閣四庫全書《中庸輯略》作「誤」。

受命之意，則亦程子所謂非常理者盡之。案：楊氏曰：「孔子當衰周之時，猶之生非其地也，雖其雨露之滋，而牛羊斧斤相尋於其上，則其濯濯然也，豈足怪哉！」而侯氏所推以謂舜得其常，而孔子不得其常者，尤明白也。案：侯氏曰：「舜，匹夫也，而有天下，此所謂必得者，先天而天弗違也。孔子亦匹夫也，亦德爲聖人也，而不得者，後天而奉天時也。必得者，理之常也，不得者，非常也。得其常者，舜也，不得其常者，孔子也。」至於顔、跖壽夭之不齊，則亦不得其常而已。楊氏乃忘其所以論孔子之意，而更援老聃之言，以爲顔子雖夭，而不亡者存，則反爲衍説，而非吾儒之所宜言矣。且其所謂不亡者，果何物哉？若曰天命之性，則是古今聖愚公共之物，而非顔子所能專，若曰氣散而其精神魂魄猶有存者，則是物而不化之意，猶有滯於冥漠之間，尤非所以語顔子也。案：楊氏曰：「顔、跖之夭壽不齊，何也？老子曰：『死而不亡曰壽。』顔雖夭而不亡者猶在也，非夫知性知天者，其孰能識之？」侯氏所謂孔子不得其常者，善矣。然又以爲天於孔子，固已培之，則不免有自相矛盾處。蓋德爲聖人者，固孔子之所以爲栽者也。至於禄也、位也、壽也，則天之所當以培乎孔子者，而以適丁氣數之衰，是以雖欲培之，而有所不能及爾，是亦所謂不得其常者，何假復爲異説以汩之哉！」案：侯氏曰：「天之生物，必因其材而篤焉，栽者培之，傾者覆之，如孔子者，培之耶？覆之耶？何其窮也？曰：培之覆之，非謂如孔子者也，孔子德爲聖人，其名與禄壽孰禦焉，固已培之矣，孟子所謂天爵者也，何歉於人爵哉！」

子曰：「無憂者其惟文王乎！以王季爲父，以武王爲子，父作之，子述之。

此言文王之事。《書》言「王季其勤王家」，蓋其所作，亦積功累仁之事也。《語録》曰：

「自公劉、大王積功累仁，至文王適當天運恰好處。」

武王纘大王、王季、文王之緒。壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名。尊爲天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。大，音泰，下同。

此言武王之事。纘，繼也。大王，王季之父也。《書》云：「大王肇基王迹。」三山陳氏曰：「周家之業，自大王遷岐，從如歸市，是時人心天意已有爲王之基矣。」《詩》云：「至于大王，實始翦商。」《詩傳》曰：「翦，斷也。」○蔡氏曰：「大王雖未始有翦商之志，然大王始得民心，王業之成，實基於此。」緒，業也。戎衣，甲冑之屬。壹戎衣，《武成》文，言一著戎衣以伐紂也。三山陳氏曰：「武王一擐戎衣，以有天下。此蓋天命人心之極，不得而辭者。」

武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士。父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子，父母之喪無貴賤一也。」追王之王，去聲。

此言周公之事。末，猶老也。追王，蓋推文武之意，以及乎王迹之所起也。《語録》曰：「問：『牧野之奠，追王太王、王季、文王，疑武王時已追王。』曰：『武王之時，恐只是喚呼作王，至周公制禮樂，方行其事，如今奉上册寶之類。然無可證，姑闕之可也。』」先公，組紺以上，至后稷也。愚按：組紺，大王之父也。上祀先公以天子之禮，又推大王、王季之意，以及於無窮也。《語録》曰：「禮家載：祀先王，服衮冕；祀先公，服鷩冕。鷩冕，諸侯之服，雖上祀先公以天子之禮，然不敢以天子之服臨其先公，但鷩冕七旒十二玉，與諸侯不同。」○愚謂：組紺以上，雖追王所不及，然又欲推大王、王季之意，故以天子之禮祀之。制爲禮法，以及天下，使葬用死者之爵，祭用生者之禄。喪服自期以下，諸

侯絶，大夫降，《語録》曰：「如期之喪，天子諸侯絶，大夫降。然諸侯大夫尊同，則亦不絶不降，姊妹姪在諸侯，則亦不絶不降。」而父母之喪，上下同之，永嘉陳氏曰：「伸情於父母處，獨齊衰之喪，上同於天子，其他各有限節等殺，不可盡伸也。」推己以及人也。陳氏曰：「周公以文武之意追尊其先祖，又設爲禮法，通行此意於天下。」

右第十八章。

子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！

達，通也。承上章而言武王、周公之孝，乃天下之人通謂之孝，陳氏曰：「通天下皆稱之，非一人私謂之孝也。」○真氏曰：「舜之孝，如天之不可名，故曰大。武王、周公之孝，天下稱之無異辭，故曰達。」猶孟子之言「達尊」也。

夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。

上章言武王纘大王、王季、文王之緒以有天下，而周公成文武之德以追崇其先祖，此繼志述事之大者也。下文又以其所制祭祀之禮，通于上下者言之。

春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。

祖廟：天子七，諸侯五，大夫三，適士二，官師一。《文集》曰：「王制：天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟而七。諸侯大夫士，降殺以兩，而祭法又有適士二廟、官師一廟之文，大抵士無大祖，而皆及其祖考也。」○《語録》曰：「適士二廟，即祭祖祭禰，皆不及高曾。大夫三廟，一昭一穆，與大祖廟而三，大夫亦有始封者。」○又曰：「官師，諸有司之長也，只是一廟，祭得父母，更不及祖矣。位卑則流澤淺，其理自然如此。問：『今雖士庶人家，亦祭三代，如此却是違禮？』曰：『雖祭三代，却無廟，亦不可謂之僭。古之所謂廟者，其體面甚大，皆是門堂寢室，勝如所居之宫，非如今人，但以二室爲之。」宗器，先世所藏之重器，若周之赤刀、大訓、天球、河圖之屬也。蔡氏曰：「赤刀，赤削也。大訓，三皇五帝之書，訓誥亦在焉。文武之訓，亦曰大訓。

球，鳴球也，玉磬名。河圖，伏羲時龍馬負圖出於河，所謂一六位北，二七位南，三八位東，四九位西，五十位中者，《易大傳》所謂河出圖是也。」裳衣，先祖之遺衣服，祭則設之以授尸也。愚謂：如守祧所藏者是也，祭以授尸，所以依神也。時食，四時之食，各有其物，如春行羔、豚、膳、膏、香之類是也。愚謂：四時之食，各有其物，以其所以奉諸人者薦諸神，蓋以生事之也。羔，稚羊也，豚，稚豕也，物嫩而肥，故用之於春。香，謂牛膏也，調膳之時，各以物之所便而和之。

宗廟之禮，所以序昭穆也；序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下爲上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。昭，如字。爲，去聲。

宗廟之次：左爲昭，右爲穆，而子孫亦以爲序。《文集》曰：「昭穆之次既定，則其子孫亦以爲序。《禮》所謂昭與昭齒、穆與穆齒者是也。」有事於太廟，則子姓、兄弟、群昭、群穆咸在而不失其倫焉。愚謂：左昭右穆者，死者之昭穆也。群昭群穆者，生者之昭穆也。宗廟之禮，非特序死者之昭穆，亦所以序生者之昭穆。爵，公、侯、卿、大夫也。事，宗祝有司之職事也。旅，衆也。酬，導飲也。旅酬之禮，賓弟子、兄弟之子各舉觶於其長而衆相酬。蓋宗廟之中以有事爲榮，故逮及賤者，使亦得以申其敬也。《語録》曰：「主人酌以獻賓，賓酢主人曰酢，主又自飲而復飲賓曰酬。其主人又自飲者，是導賓使飲也。賓受之却不飲，奠於席前，至旅時亦不舉，又自別舉爵。」問：「行旅酬時，祭事已畢否？」曰：「其大節目則亦了，亦尚有零碎禮數未竟。」又問：「想在飲福受胙之後？」曰：「固是。古人酢賓，便是受胙，胙與酢字，古通用。」○又曰：「旅酬者，以其家臣或鄉吏之屬，大夫則有鄉吏。一人先舉觶獻賓，賓飲畢，即以觶授于執事者，執事者則以獻於其長，遞遞相承，獻及於沃盥者而止焉。沃盥，謂執盥洗之事，至賤者也。」燕毛，祭畢而燕，則以毛髮之色別長幼，爲坐次也。齒，年數也。《語録》曰：「燕

時，擇一人爲上賓，不與衆賓齒，餘者皆序齒。」

踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。

踐，猶履也。其，指先王也。葉氏曰：「其字指文王而言。」所尊所親，先王之祖考、子孫、臣庶也。始死謂之死，既葬則曰反而亡焉，皆指先王也。此結上文兩節，皆繼志述事之意也。

郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。」

郊，祭天。社，祭地。不言后土者，省文也。《語録》曰：「《周禮》只説祀昊天上帝，不説祀后土，先儒説祭社便是。如《郊特牲》『社稷太牢』，又如『用牲于郊，牛二』，及『社于新邑』，此乃明驗。」禘，天子宗廟之大祭，追祭太祖之所自出於太廟，而以太祖配之也。《語録》曰：「禘，只祭始祖及所自出之帝二者而已。」○又曰：「程子曰：『禘其祖之所自出』，始封姓者也。其祖配之，以始祖配也。文武必以稷配，後世必以文王配。所出之祖無廟，於太祖之廟祀之而已。」嘗，秋祭也。四時皆祭，舉其一耳。禮必有義，對舉之，互文也。示，與視同。視諸掌，言易見也。此與《論語》文意大同小異，記有詳略耳。

右第十九章。

或問十八章、十九章之説。曰：「吕氏、楊氏之説，於禮之節文度數詳矣，其間有不同者，讀者詳之可也。案：吕氏曰：「期之喪，達乎大夫者，期之喪有二：有正統之期，爲祖父母者也；有旁親之期，爲世父母、叔父母、衆子昆弟、昆弟之子是也。正統之期，雖天子諸侯莫降；旁親之期，天子諸侯絶服，而大夫降。所謂尊不同，故或絶或降也。大夫雖降，猶服大功，不如天子諸侯之絶服也。如旁親之期，亦爲大夫，則大夫亦不降，所謂尊同則服其親之服也。諸侯雖絶服旁親，尊同亦不降，所不臣

者猶服之，如始封之君，不臣諸父昆弟，封君之子，不臣諸父而臣昆弟是也。三年之喪，達乎天子者，三年之喪，爲父爲母，適孫爲祖爲長子爲妻而已，天子達乎庶人一也。父在爲母及妻，雖服期，然本爲三年之喪，但爲父爲夫屈者也。故與齊期之餘喪異者，有三服而加杖，一也；十一月而練，十三月而祥，十五月而禫，二也；夫必三年而後娶，三也。周穆后崩，太子晉卒，叔向曰：『王一歲而有三年之喪二』，則包后亦爲三年也。」○又曰：「宗廟之禮，所以序昭穆，別人倫也，親親之義也。父爲昭，子爲穆，父，親也，親者邇，則不可不別也。祖爲昭，孫亦爲昭，祖爲穆，孫亦爲穆，祖，尊也，尊者遠，則不嫌於無別也。故孫可以爲王父尸，子不可以爲父尸，此昭穆之別於尸者也。喪禮卒哭而祔，男祔于皇祖考，女祔于皇祖妣，婦祔于皇祖姑。《喪服小記》：『士大夫不得祔于諸侯，祔于諸祖父之爲士大夫者，亡則中一以上而祔，祔必以其昭穆。』此昭穆之別于祔者也。有事于太廟，子姓兄弟，亦以昭穆別之，群昭群穆，不失其倫，凡賜爵，昭與昭齒，穆與穆齒，此昭穆之別於宗者也。序爵者，序諸侯諸臣與祭者之貴賤也，貴貴之義也。《詩》曰：『相維辟公，天子穆穆。』此諸侯之助祭者也。『於穆清廟，肅雍顯相。濟濟多士，秉文之德。』此諸臣之助祭者也。序事者，別賢與能而授之事也，尊賢之義也。孰可以爲宗而詔相，孰可以爲祝而祝嘏，孰可以贊祼獻，孰可以執籩豆，至于執爵沃盥，莫不辨其賢能之大小而序之也。旅酬下爲上者，使賤者亦得申其敬也，下下之義也。若特牲饋食之禮，賓弟子、兄弟弟子各舉觶於其長，以行旅酬於宗廟之中，以有事爲榮也。燕毛者，既祭而燕，則尚齒也，長長之義也。毛，髮色也，以髮色別長少而爲之序也。祭則貴貴，貴貴則尚爵，燕則親親，親親則尚齒，其義一也。天下之大經，親親、長長、貴貴、尊賢而已。人君之至恩，下下而已。一祭之間，大經以正，至恩以宣，天下之事盡矣。」○楊氏曰：「祭有昭穆，所以別父子遠近長幼親疏之序也。故有事于太廟，則群昭群穆咸在，而不失其倫焉，此宗廟之禮，所以序昭穆也。尸飲五，君洗玉爵獻卿，尸飲七，以瑤爵獻大夫，尸飲九，以散爵獻士及群有司，此序爵而尊卑有等，所以辨貴賤也。玉幣交神明也，祼鬯求神於幽也，故天地不祼，則玉幣尊於鬯也，故太宰贊之；鬯則大宗伯莅之，祼時又卑於鬯也，故小宰贊之。若此類，

所謂序事也。先王量德授位，因能授職，此序事所以辨賢也。饋食之終，酳尸之獻，下逮群有司更爲獻酬，此旅酬下爲上，所以逮賤也。既祭而以燕毛爲序，所以序齒也。序昭穆，親親也；序爵，貴貴也；序事，尚德也；旅酬逮賤，燕毛序齒，尚恩也。敬親者，不敢慢於人，況其所尊乎！愛親者，不敢惡於人，況其所親乎！事死如事生，若餘閣之奠是也；事亡如事存，若齊必見其所祭者是也。」游氏引《泰誓》、《武成》以爲文王未嘗稱王之證，深有補於名教。案：游氏曰：「武王於《泰誓》三篇，稱文王爲文考，至《武成》而柴望，然後稱文考爲文王，仍稱其祖爲大王、王季。然則周公追王大王、王季者，乃文王之德，武王之志也，故曰成文武之德。不言文王者，武王既追王矣；武王既追王而不及大王、王季，以其未受命，而其序有未暇也。《禮記大傳》載牧野之奠，追王大王亶父、王季歷、文王昌，亦據《武成》之書，以明追王之意，出於武王也。世之説者，因《中庸》無追王文王之文，遂以謂文王自稱王，豈未嘗考《泰誓》、《武成》之書乎？君臣之分，猶天尊地卑，紂未可去，而文王稱王，是二天子也。曾謂至德如文王，一言一動，順帝之則，而反盜虚名而拂天理乎？且武王觀政于商，而須假之五年，非僞爲也。使紂一日有悛心，則武王當與天下共尊之，必無牧野之事。然則文王已稱之名，將安所歸乎？此天下之大戒，故不得不辨。」然歐陽、蘇氏之書，亦已有是説矣。案：歐陽氏曰：「孔子曰：『三分天下有其二，以服事商。』使西伯不稱臣而稱王，安能服事於商乎？伯夷、叔齊讓國而去，顧天下皆莫可歸，往歸西伯。當是時，紂雖無道，天子在上，諸侯不稱臣而稱王，是僭叛之國也，彼二子者，不食其粟，而非其子，此豈近於人情耶？由是言之，謂西伯受命稱王十年者，妄説也。《泰誓》稱十有一年，説者謂自文王受命九年，及武王居喪二年并數之。是以聽虞芮之訟，謂之受命，以爲元年。古者人君即位，必稱元年，西伯即位，已改元矣，中間不宜改元而又改元；至武王即位，宜改元而反不改元，乃上冒先君之元年，并其居喪，稱十一年。及其滅商而得天下，其事大於聽訟遠矣，又不改元。由是言之，謂西伯以受命之年爲元年者，妄説也。」○案：眉山二蘇氏

説，與歐陽氏殊不同，朱子所引，未知何蘇氏也，當考。郊禘，吕、游不同，然合而觀之，亦表裏之説也。」案：吕氏曰：「事上帝者，所以立天下之大本，道之所由出也。祀乎其先者，所以正天下之大經，仁義之所由始也。洋洋乎如在其上，如在其左右，雖隱微之間，恐懼戒慎而不敢欺，則所以養其誠心，至矣。蓋以爲不如是，則不足以立身；身且不立，烏能治國家哉！」〇游氏曰：「祭祀之義，非精義不足以究其説，非體道不足以致其義。蓋惟聖人爲能饗帝，爲其盡人道而與帝同德；孝子爲能饗親，爲其盡子道而與親同心也。仁孝之至，通乎神明，而神祇祖考安樂之，則於郊社之禮，禘嘗之義，始可以言明矣。夫如是，則於爲天下國家也何有？」〇曰：「昭穆之昭，世讀爲韶，今從本字，何也？」曰：「昭之爲言，明也，以其南面而向明也。其讀爲韶，先儒以爲晉避諱而改之，然《禮》、《書》亦有作佋字者，則假借而通用耳。」愚案：晉避司馬昭之諱，故改昭爲韶。

曰：「其爲向明，何也？」曰：「此不可以空言曉也，今且假設諸侯之廟以明之。蓋周禮，建國之神位左宗廟，則五廟皆當在公宫之東南矣，其制則孫毓以爲外爲都宫，太祖在北，二昭二穆以次而南是也。《語録》曰：「孫毓説出《江都集禮》。」〇愚案：孫毓云：「宗廟之制，外爲都宫，内各有寢廟，别有門垣。太祖在北，左昭右穆，差次而南。」蓋太祖之廟，始封之君居之，昭之北廟，二世之君居之，穆之北廟，三世之君居之，昭之南廟，四世之君居之，穆之南廟，五世之君居之。廟皆南向，各有門堂室寢，而牆宇四周焉。《文集》曰：「一世各爲一廟，廟有門、有堂、有室、有房、有夾室、有寢，四面有牆。」太祖之廟，百世不遷，自餘四廟，則六世之後，每一易世而一遷。其遷之也，新主祔于其班之南廟，南廟之主遷於北廟，

北廟親盡則遷其主于太廟之西夾室，而謂之祧。《語録》曰：「古者始祖之廟有夾室，凡祧主皆藏之於夾室。」凡廟主在本廟之室中皆東向，及其祫于太廟之室中，則唯太祖東向自如，而爲最尊之位。群昭之入乎此者，皆列於北牖下而南向，群穆之入乎此者，皆列於南牖下而北向。《文集》曰：「古人廟堂南向，室在其北，東户西牖皆南向，室西南隅爲奥，尊者居之，故神主在焉，《詩》所謂『宗室牖下』者也。主既在西壁下，即須東向，故行事之際，主人入户，西向致敬。凡廟皆南向，而主皆東向，惟祫祭之時，群昭群穆，皆升合食于太祖之時，則太祖之主仍東向自如，群昭南向，群穆北向，列於太祖之前，此前代禮官所謂太祖正東向之位者，爲祫祭時言也。非祫時，則群廟之主在其廟中，無不東向矣。」南向者，取其向明，故謂之昭；北向者，取其深遠，故謂之穆。蓋群廟之列，則左爲昭而右爲穆，祫祭之位，則北爲昭而南爲穆也。」曰：「六世之後，二世之主既祧，則三世爲昭，而四世爲穆，五世爲昭，而六世爲穆乎？」曰：「不然也。昭常爲昭，穆常爲穆，禮家之説，有明文矣。蓋二世祧，則四世遷昭之北廟，六世祔昭之南廟矣；三世祧，則五世遷穆之北廟，七世祔穆之南廟矣。昭者祔，則穆者不遷，穆者祔，則昭者不動。《文集》曰：「遷毁之序，則昭常爲昭，穆常爲穆。假令新死者當祔昭廟，則毁高祖之廟而祔其主於左祧，遷其祖之主于高祖之故廟，而祔新死者于祖之故廟，即當祔於穆者，其序亦如此。祔昭則群昭皆動，而穆不移；祔穆則群穆皆移，而昭不動。」此所以祔必以班，《文集》曰：「《儀禮》所謂『以其班祔』，《檀弓》所謂『祔于祖父』是也。」尸必以孫，《語録》曰：「古者立尸，必隔一位，孫可以爲祖尸，子不可以爲父尸，以昭穆不可亂也。」而子孫之列，亦以爲序。若

武王謂文王爲穆考，成王稱武王爲昭考，則自其始祔而已然，而《春秋傳》以管、蔡、郕、霍爲文之昭，邘、晉、應、韓爲武之穆，則雖其既遠而猶不易也，豈其交錯彼此若是之紛紛哉！」愚案：后稷至文武，十有六世，文王於廟次爲穆，故謂其子爲昭，管、蔡、郕、霍者，文王之子也。武王於廟次爲昭，故謂其子爲穆，邘、晉、應、韓者，武王之子也。曰：「廟之始立也，二世昭而三世穆，四世昭而五世穆，則固當以左爲尊而右爲卑矣。今乃三世穆而四世昭，五世穆而六世昭，是則右反爲尊而左反爲卑也，而可乎？」曰：「不然也。宗廟之制，但以左右爲昭穆，而不以昭穆爲尊卑。故五廟同爲都宮，則昭常在左，穆常在右，而外有以不失其序。一世自爲一廟，則昭不見穆，穆不見昭，而內有以各全其尊。《文集》曰：「諸廟別有門垣，足以各全其尊，初不以左右爲尊卑也。」必大祫而會於一室，然後序其尊卑之次，則凡已毀未毀之主，又畢陳而無所易。《文集》曰：「一昭一穆，固有定次，而其自相爲偶，亦不可易。但其散居本廟，各自爲主，而不相厭，則武王進居王季之位，而不嫌尊於文王，及其合食于祖，則王季雖遷，而武王自當與成王爲偶，未可以遽進而居王季之處也。」唯四時之祫，不陳毀廟之主，愚謂：祫祭有二：《曾子問》曰：「祫祭於祖。」則祝迎四廟之主。《王制》云：「天子祫嘗祫烝，諸侯嘗祫烝祫。」此時祭之祫也。《公羊傳》曰：「毀廟之主，陳于大祖，未毀廟之主，皆升合食于大祖。」此大祫毀廟未毀廟之主而祭之也。則高祖有時而在穆，其禮未有考焉，意或如此則高之上無昭，而特設位於祖之西，禰之下無穆，而特設位於曾之東也與？」《語録》曰：「高祖，四世祖也。世與太字古多互用，如太子爲世子，太室爲世室之類。」○問：「高爲穆之義？」

曰：「新死之主，新祔便在昭這一排。且如諸侯五廟，一是大祖便居中，二昭二穆相對，令新死者祔，則高過昭穆這一排，對空坐，禰在昭一排，亦對坐。以意推之，當是如此，但《禮經》難考。」曰：「然則毁廟云者，何也？」曰：「《春秋傳》曰：『壞廟之道，易檐可也，改塗可也。』說者以爲將納新主，示有所加耳，非盡撤而悉去之也。」《語録》曰：「改塗易檐，言不是盡除，只改其灰飾，易其屋檐而已。」曰：「然則天子之廟，其制若何？」曰：「唐之文祖，虞之神宗，商之七世三宗，其詳今不可考，獨周制猶有可言，然而漢儒之記，又已有不同矣。謂后稷始封，文武受命而王，故三廟不毁，與親廟四而七者，諸儒之說也。《文集》曰：「韋玄成等謂王者始受命、諸侯始封之君，皆爲大祖，以下五世而迭毁，毁廟之主，藏於太祖。周之所以七廟者，以后稷始封，文武受命，三廟不毁，與親廟四而七。」謂三昭三穆與太祖之廟而七，文武爲宗，不在數中者，劉歆之說也。《文集》曰：「歆謂七者其正法數，可常數者，宗不在此數中，宗變也。苟有功德則宗之，不可預爲設數，故於殷有三宗，周公舉之以勸成王，由是言之，宗無數也。」雖其數之不同，然其位置遷次，宜亦與諸侯之廟無甚異者。但如諸儒之說，則武王初有天下之時，后稷爲太祖，而組紺居昭之北廟，太王居穆之北廟，王季居昭之南廟，文王居穆之南廟，猶爲五廟而已。至成王時，則組紺祧，王季遷，而武王祔。至康王時，則太王祧，文王遷，而成王祔。至昭王時，則王季祧，武王遷，而康王祔。自此以上，亦皆且爲五廟，而祧者藏于太祖之廟。至穆王時，則文王親盡當祧，而以有功當宗，故別立一廟於西北，而謂之文世室，於是成王遷，昭王祔，而爲六廟矣。至

共王時，則武王親盡當祧，而亦以有功當宗，故別立一廟於東北，謂之武世室，於是康王遷，穆王祔，而爲七廟矣。自是以後，則穆之祧者藏於文世室，昭之祧者藏於武世室，而不復藏於太廟矣。如劉歆之説，則周自武王克商，即增立二廟於二昭二穆之上，以祀高圉、亞圉，如前遞遷，至于懿王，而始立文世室於三穆之上，至孝王時，始立武世室於三昭之上，此爲少不同耳。」《文集》曰：「昭之二廟，親盡則毁，而遷其主于昭之宗，曾祖遷于昭之二，新入廟者祔于昭之三，而高祖及祖在穆，如穆廟親盡放此。新死者如當爲昭，則祔於昭之近廟，而自近廟遷其祖於昭之次廟，而於主祭者爲曾祖，自次廟遷其高祖于昭之世室，蓋於主祭者爲五世而親盡故也。其穆之兩廟如故不動，其次廟於主祭者爲高祖，其近廟於主祭者爲祖也，主祭者没，則祔于穆之近廟而遞遷其主放此。」○《語録》曰：「天子七廟，如周文武之廟不祧。文爲穆，則凡後之屬乎穆者，皆歸於文之廟，武爲昭，則凡後之爲昭者，皆歸乎武之廟也。」○愚謂：父昭子穆，而有常數者，禮也。祖功宗德，而無定法者，義也。周於三昭三穆之外，而有文武之廟，觀《春秋傳》稱襄王致文武胙於齊侯，《史記》稱顯王致文武胙於秦孝公，方是時，文武固已遠矣，襄王、顯王猶且祀之，則其廟不毁可知矣。

曰：「然則諸儒與劉歆之説，孰爲是？」曰：「前代説者，多是劉歆，愚亦意其或然也。」《語録》曰：「歆説得較是，他謂宗不在七廟中者，恐有功德者多，則占了那七廟數也。」○愚謂：若從諸儒之説，則王者不過立親廟四，與太祖爲五，其與諸侯五廟，又何别乎？《商書》已云七世之廟，可以觀德，則自昔有七廟矣，故朱子以歆説爲是。

曰：「祖功宗德之説尚矣，而程子獨以爲如此則是爲子孫者，得擇其先祖而祭之也，子亦嘗考之乎？」曰：「商之三宗，周之世室，見於經典，皆有明文。而功德有無之實，天下

後世，自有公論。若必以此爲嫌，則秦政之惡夫子議父、臣議君而除謚法者，不爲過矣。《語録》曰：「商之三宗，若不是别立廟，只是親廟，時何不胡亂將三箇來立，如何恰曰取祖甲、太戊、高宗爲之？那箇祖有功，宗有德，天下後世自有公論，不以揀擇爲嫌。所謂名之曰幽、厲，雖孝子慈孫，百世不能改。那箇好底，自是合當祭祀，如何毀得？」且程子晚年，嘗論本朝廟制，亦謂太祖太宗皆當爲百世不遷之廟，以此而推，則知前説若非記者之誤，則或出於一時之言，而未必其終身之定論也。案：程子曰：「祖有功，宗有德，文武之廟，永不祧也，所祧者，文武以下廟。如本朝太祖、太宗，皆萬世不祧之廟，河東、閩、浙皆太宗取之，無可祧之理。」曰：「然則大夫、士之制奈何？」曰：「大夫三廟，則視諸侯而殺其二，然其太祖昭穆之位，猶諸侯也。適士二廟，則視大夫而殺其一；官師一廟，則視大夫而殺其二。然其門堂室寢之備，猶大夫也。」《語録》曰：「古者各有始祖之廟，以藏祧主，如適士二廟，各有門堂寢各三間，是十八間。」曰：「廟之爲數，降殺以兩，而其制不降，何也？」曰：「降也。天子之山節、藻梲、複廟、重檐，諸侯固有所不得爲者矣；愚案：山節，謂欂櫨刻爲山形，即今之斗拱。藻梲者，謂侏儒柱畫爲藻文，梁上短柱也。複廟者，上下重屋也。重檐，重承壁材也，謂就外檐下壁，復安板檐，以辟風雨之灑壁。諸侯之黝、堊、斲、礱，大夫有不得爲矣；愚案：黝，黑也。堊，白也。地謂之黝，牆謂之堊。斲，削也。礱，磨也。大夫之倉楹、斲桷，士又不得爲矣。愚案：倉楹者，蒼其柱也。斲桷者，磨其榱也。曷爲而不降哉！獨門堂室寢之合，然後可名於宮，則其制有不得而殺耳。蓋由命士以上，父子皆異宮，生也異宮，而死不得異廟，則有不得盡其事

生事存之心者，是以不得而降也。」曰：「然則後世公私之廟，皆爲同堂異室，而以西爲上者，何也？」曰：「由漢明帝始也。夫漢之爲禮略矣，然其始也，諸帝之廟皆自營之，各爲一處，雖其都宫之制，昭穆之位，不復如古，然猶不失其獨專一廟之尊也。《語録》曰：「西漢時，高帝廟、文帝顧成之廟，猶各在一處，但無法度，不同一處。」○愚案：漢不特高、文有廟，景帝廟號德陽，武帝廟號龍淵，昭帝廟號徘徊，宣帝廟號樂游，元帝廟號長壽，成帝廟號陽池。至於明帝，不知禮義之正，而務爲抑損之私，遺詔藏主於光烈皇后更衣別室，而其臣子不敢有加焉。《文集》曰：「明帝又欲遵儉自抑，遺詔無起寢廟，但藏其主於光武廟中更衣別室，其後章帝又復如之。後世遂不敢加，而公私之廟，皆爲同堂異室之制。」魏晉循之，遂不能革，而先王宗廟之禮，始盡廢矣。降及近世，諸侯無國，大夫無邑，則雖同堂異室之制，猶不能備，獨天子之尊，可以無所不致，顧乃梏於漢明非禮之禮，而不得以致其備物之孝。蓋其別爲一室，則深廣之度，或不足以陳鼎俎，而其合爲一廟，則所以尊其太祖者，既褻而不嚴，所以事其親廟者，又厭而不尊，是皆無以盡其事生事存之心，而當世宗廟之禮，亦爲虚文矣。《文集》曰：「更歷魏晉，下及隋唐，其間非無奉先思孝之君，据經守禮之臣，而皆不能有所裁正其弊。至使太祖之位，下同孫子，而更僻處於一隅，既無以見其爲七廟之尊，群廟之神，則又上厭祖考而不得自爲一廟之主。以人情而論之，則生居九重，窮極壯麗，而没祭一室，不過尋丈之間，甚或無地以容鼎俎，而陰損其數，子孫之心，宜亦有所不安矣。」宗廟之禮既爲虚文，而事生事存之心，有終不能以自已者，於是原廟之儀，不得不盛。然亦至于我朝，而後都宫別殿，前門後寢，始略如古者宗廟之制。

《文集》曰：「本朝原廟之制，外爲都宮，而各爲寢廟門垣。」是其沿襲之變，不唯窮鄉賤士有不得聞，而自南渡之後，故都淪没，權宜草創，無復舊章，則雖朝廷之上，禮官博士，老師宿儒，亦莫有能知其原者。幸而或有一二知經學古之人，乃能私議而竊歎之。然於前世，則徒知譏孝惠之飾非，責叔孫通之舞禮，而於孝明之亂命，與其臣子之苟從，則未有正其罪者。於今之世，則又徒知論其惑異端、徇流俗之爲陋，而不知本其事生事存之心，有不得伸於宗廟者，是以不能不自致於此也。《文集》曰：「不起寢廟之詔，明帝固不得爲無失，然使章帝有魏顆之孝，其群臣有宋仲幾、楚子囊之忠，則於此別有處矣。況以一時之亂命，而壞千古之彝制，其事體之輕重，又非如三子者之所正者而已耶！」○又曰：「如李氏所謂略于七廟之室，而爲祠於佛老之側，不爲木主，而爲之象，不爲禘祫烝嘗之祀，而行一酌奠之禮；楊氏所謂舍二帝三王之正禮，而從一繆妄之叔孫通者，其言皆是也。然不知其所以致此，則由於宗廟不立，而人心有所不安也。不議復此，而徒欲廢彼，亦安得爲至當之論哉！」抑嘗觀於陸佃之議，而知神祖之嘗有意於此矣。然而考於史籍，則未見其有紀焉。若曰未及營表，故不得書，則後日之秉史筆者，即前日承詔討論之臣也，所宜深探遺旨，特書總叙，以昭示來世，而略無一詞以及之，豈天未欲使斯人者復見二帝三王制作之盛，故尼其事而嗇其傳耶？嗚呼惜哉！《文集》曰：「神祖慨然，深詔儒臣討論舊典，蓋將以遠迹三代之隆，一正千古之繆，甚盛舉也！不幸未及營表，世莫得聞；秉筆之士，又復不能特書其事，以詔萬世。今獨其見於陸氏之文者爲可考耳。」然陸氏所定昭穆之次，又與前說不同，《文集》曰：「佃謂昭穆者，父子之號，昭以明下爲

義，穆以恭上爲義。方其爲父則稱昭，取其昭以明下也；方其爲子則稱穆，取其穆以恭上也，豈可膠哉！殊不知昭穆本以廟之居東居西、主之向南向北而得名，初不爲父子之號也。必曰父子之號，則穆之子又安可復爲昭哉？且必如佃說，新死者必入穆廟，而自其父以上，穆遷於昭，昭遷於穆，祔一神而六廟皆爲之動，則其祔也，又何不直祔於父，而必隔越一世，以祔于其所未應入之廟乎？」而張琥之議，庶幾近之，《語録》曰：「佃以爲祧廟祔廟，皆移一匝，琥以爲祧廟祔廟，只移一位。」讀者更詳考之，則當知所擇矣。」

哀公問政。

哀公，魯君，名蔣。

子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。

方，版也。策，簡也。愚謂：木曰方，竹曰策，策以衆聯，方一而已。先方而後策者，小大之序。《聘禮》：「束帛加書，百名以上書於策，不及百名，書於方。」《既夕禮》：「書賵於方，若九若七若五。書遣於策。」息，猶滅也。有是君，有是臣，則有是政矣。

人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。夫，音扶。

敏，速也。蒲盧，沈括以爲蒲葦是也。以人立政，猶以地種樹，其成速矣，三山陳氏曰：「人有良心，人之道也，敏於從政，令之必行。地有生意，地之道也，敏於種樹，植之必生。」而蒲葦又易生之物，其成尤速也。三山陳氏曰：「人之易化，於政可見。物之易生，於蒲葦可見。」言人存政舉，其易如此。

故爲政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。

此承上文人道敏政而言也。爲政在人，《家語》作「爲政在於得人」，語意尤備。人，謂賢臣。身，指君身。道者，天下之達道。《文集》曰：「道是統言義理公共之名。」仁者，天

地生物之心，而人得以生者，所謂元者善之長也。《文集》曰：「天地以生物爲心者也，而一物之生，又各得夫天地之心以爲心者也。」〇又曰：「仁乃天地生物之心而在人者，故特爲衆善之長。」〇《語録》曰：「元者，天地生物之端倪也，仁便是這意思。」〇又曰：「須先識得元與仁是箇甚物事，只是初底意思便是。」〇又曰：「元亨利貞皆是善，而元則爲善之長，亨利貞皆是那裏來。仁義禮智亦皆善也，而仁則爲萬善之首，義禮智皆從這裏出爾。」言人君爲政在於得人，而取人之則又在脩身。三山陳氏曰：「爲政雖在得賢，然使吾身有所未脩，則取舍不明，無以爲取人之則。」能仁其身，則有君有臣，而政無不舉矣。

仁者人也，親親爲大；義者宜也，尊賢爲大；親親之殺，尊賢之等，禮所生也。殺，去聲。

人，指人身而言。真氏曰：「人之所以爲人者，以其有是仁也。有是仁，而後命之曰人，不然則非人矣。」具此生理，自然便有惻怛慈愛之意，深體味之可見。《語録》曰：「以生字説仁，生自是上一節事，當來天地生我底意，我如今須要自體認得。」宜者，分別事理，各有所宜也。《語録》曰：「宜是指事物當然之理。」〇又曰：「道理宜如此。」禮，則節文斯二者而已。《語録》曰：「節者，等級也。文，不直回互之貌。」〇又曰：「文是裝裹得好，如升降揖遜。」〇陳氏曰：「節則無太過，文則無不及。」〇三山陳氏曰：「親親之中有隆殺，觀五服之義可見矣；尊賢之中有等降，觀隆師親友之類可推矣。惟其有等殺而後禮生焉，孟子所謂『節文斯二者是也』。」

在下位不獲乎上，民不可得而治矣！

鄭氏曰：「此句在下，誤重在此。」

故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」

爲政在人，取人以身，故不可以不脩身。

《語録》曰：「根本在脩身。」脩身以道，脩道以仁，故思脩身不可以不事親。《語録》曰：「事親是仁之根實處，最初發得來分曉。」〇三山陳氏曰：「脩身而不本於事親，則施之無序，失爲仁之本矣。」欲盡親親之仁，必由尊賢之義，故又當知人。《語録》曰：「知人只如『知人則哲』之知，不是思欲事親，先要知人，只是思欲事親，更要知人。若不好底人與他處，豈不爲親之累？」〇三山陳氏曰：「事親之仁，不由尊賢之義，則善惡不明，失事理之宜矣。」親親之殺，尊賢之等，皆天理也，故又當知天。《語録》曰：「脩身得力處却是知天，知天是知至物格，知得箇自然道理。學若不知天理，記得此又忘彼，得其一失其二。未知天，見事頭項多，既知天了，這裏便都定，這事也定，那事也定。」〇又曰：「知天是起頭處，能知天，則知人、事親、脩身，皆得其理矣。」〇三山陳氏曰：「事親知人而等殺不明，不知天理者也。《書》曰：「天秩有禮。」故於此又當知天自禮所生也。以上推其理之所由生，自君子不可不脩身以下，繹其義之所以貫。」

天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。知，去聲。

達道者，天下古今所共由之路，即《書》所謂五典，孟子所謂「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」是也。三山陳氏曰：「《書》言五典，孟子言五者人之大倫。典，常也。倫，理也。出於天理，而可以常行，其中庸達道之謂乎！」知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以强此也。《語録》曰：「理會得底是知，行得底是仁，着力去做底是勇。」〇潘氏曰：「體謂所存守處。」謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。蔡氏曰：「達道本於達德，而達德又本於誠。誠者，達道達德之本，而一貫乎達道達德者也。」〇真氏曰：「一者，誠也。三者皆真實而无妄，是之謂誠。」達道雖人所共由，然無是三德，則無以

行之。真氏曰：「道雖人所共由，然其知不足以及之，則君之當仁，臣之當敬，子之當孝，父之當慈，未必不昧其所以然。知雖及之，而仁不能守，仁雖能守，而勇不能斷，則於當行之理，或奪於私欲，或蔽於利害，以至蔑天常而敗人紀者多矣。」達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。真氏曰：「德雖人所同得，然或勉强焉，或矯飾焉，則智出於數術，仁流於姑息，勇過於彊暴，而德非其德矣，故行之必本於誠。」程子曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更别無誠。」《語録》曰：「知仁勇是做底事，誠是行此三者都要實。」○陳氏曰：「只是實有是知，實有是仁，實有是勇而已。不誠實，則無三者之德矣。」

或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也；或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功一也。强，上聲。

知之者之所知，行之者之所行，謂達道也。以其分而言：則所以知者知也，所以行者仁也，所以至於知之成功而一者勇也。以其等而言：則生知安行者知也，學知利行者仁也，困知勉行者勇也。《語録》曰：「生知安行，以知爲主；學知利行，以仁爲主；困知力行，以勇爲主。」○又曰：「生知安行，主於知而言，不知如何行？安行者，只是安而行之，不用着力，然須是知得，方能行得也。學知利行，主於仁而言，雖是學而知得，然須是着意去力行，則所學而知得者，不爲徒知也。」○陳氏曰：「就知仁勇等級而言之，生知安行爲知，知主於知，就知上放重，蓋先能知之，而後能行之也。學知利行爲仁，仁主於行，以行處爲重，故知得須是行得也。困知勉行爲勇，此氣質昏懦之人，昏不能知，懦不能行，非勇則不足以進道。」蓋人性雖無不善，而氣稟有不同者，故聞道有蚤莫，行道有難易，然能自强不息，則其至一也。《語録》曰：「就人之所稟而言，又有昏明清濁之異，故上知生知之資，是氣清明純粹，而無一豪昏濁，所以生知安行，不待學而能，如堯、舜是也。其次則亞於生知，必學而後知，必行而後至。又其次者，資稟既偏，又有所蔽，須是痛加工夫，人一己百，人十己千，然

後方能及亞於生知者。❶及進而不已，則成功一也。」呂氏曰：「所入之塗雖異，而所至之域則同，此所以爲中庸。若乃企生知安行之資爲不可幾及，輕困知勉行謂不能有成，此道之所以不明不行也。」《語録》曰：「今之學者，本是困知勉行底資質，却要學他生知安行底功夫。便是生知安行底資質，亦用下困知勉行功夫，況是困知勉行底資質。」

子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。好，近乎知之知，並去聲。

「子曰」二字衍文。○此言未及乎達德而求以入德之事。《文集》曰：「上既言達德之名，恐學者無所從入，故又言其不遠者以示之，使由是而求之，則可以入德也。聖人之言，淺深遠近之序，不可差次如此。」○真氏曰：「既言三達德，又教人以入德之路。夫智必上智，仁必至仁，勇必大勇，然後爲至，然豈易遽及哉！苟能好學不倦，則亦近乎知矣；力行不已，則亦近乎仁矣；以不若人爲恥，則亦近乎勇矣。蓋好學所以明理也，力行所以進道也，知恥所以立志也。能於是三者用其功，則所謂三達德者，庶乎可漸致矣。」○愚謂：理之同得者爲達德，近此德者爲入德。通上文三知爲知，三行爲仁，則此三近者，勇之次也。《語録》曰：「交互説，三知都是知，三行都是仁，三近都是勇。生知安行好學又是知，學知利行力行又是仁，困知勉行知恥又是勇。」○蔡氏曰：「三知主知，三行主仁，三近主勇。生知者，知之知也；學知者，仁之知也；困知者，勇之知也。安行者，仁之仁也；利行者，❷知之仁也；勉强行者，勇之仁也。好學者，知之勇也；力行者，仁之勇也；知恥者，勇之勇也。」呂氏曰：「愚者自是而不求，自私者徇人欲而忘反，懦者甘爲人下而不辭。故好學非知，然足以破愚；力行非仁，然足以忘私；知恥非勇，然足以起

❶「及」、「者」，原誤作「又」、「而」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

❷「利行」，原作「利仁」，據《四書管窺》卷七引蔡節齋説并參上下文義改。

懦。」三山陳氏曰：「所謂力行足以忘私者，蓋世之怠惰不爲者，皆所以自便其所欲，故曰私。」知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」

斯三者，指三近而言。人者，對己之稱。天下國家，則盡乎人矣。言此以結上文脩身之意，起下文九經之端也。蔡氏曰：「言脩身而以治人治天下國家結之，德必有道也。言天下國家九經而以脩身起之，道必本德也。」

凡爲天下國家有九經，曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。

經，常也。三山陳氏曰：「施之治天下國家可以常行而不變，故曰經。」體，謂設以身處其地而察其心也。子，如父母之愛其子也。柔遠人，所謂無忘賓旅者也。陳氏曰：「遠人，非四夷之謂，如商賈賓旅之人，皆是離其家鄉而來，須寬柔恤之。」此列九經之目也。吕氏曰：「天下國家之本在身，故脩身爲九經之本。三山陳氏曰：「九經始於脩身，身既脩，則足以爲萬事之本。」然必親師友，然後脩身之道進，故尊賢次之。陳氏曰：「不與賢者相講磨，如何能脩身？惟知尊敬賢者，則見道理明。」○三山陳氏曰：「下文既有大臣，又有群臣，而此又有尊賢之別者，蓋此所謂尊者，非臣之謂，正《書》所謂『能自得師』，《禮》所謂『當其爲師則不臣』者也。」道之所進，莫先其家，故親親次之。陳氏曰：「欲行道，必先從家起。」由家以及朝廷，故敬大臣、體群臣次之。陳氏曰：「由家而推之朝廷，則君使臣以禮。」由朝廷以及其國，故子庶民、來百工次之。由其國以及天下，故柔遠人、懷諸侯次之。此九經之序也。」陳氏曰：「九經亦鋪排有次序。」視群臣猶吾四體，視百姓猶吾子，此視臣視民之别也。

脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。

此言九經之效也。道立，謂道成於己而可爲民表，所謂皇建其有極是也。愚謂：有此一句，方生得下面許多事。不惑，謂不疑於理。陳氏曰：「是理義昭著，無所疑也。」不眩，謂不迷於事。敬大臣則信任專，而小臣不得以間之，故臨事而不眩也。陳氏曰：「是信任專，政事舉，無所眩迷也。」來百工則通功易事，農末相資，故財用足。《語録》曰：「既有箇國家，則百工所爲皆少不得，都要用。若百工聚，則事事皆有，豈不足以足財用乎？如織紝可以足布帛，工匠可以足器皿之類。」柔遠人，則天下之旅皆悦而願出於其塗，故四方歸。懷諸侯，則德之所施者博，而威之所制者廣矣，故曰天下畏之。

齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其禄，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重禄，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絶世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。齊，側皆反。去，上聲。遠、好、惡、斂，並去聲。既，許氣反。稟，彼錦、力錦二反。稱，去聲。朝，音潮。

此言九經之事也。陳氏曰：「九經之事，是做工夫處。」官盛任使，謂官屬衆盛，足任使令也，蓋大臣不當親細事，故所以優之者如此。忠信重禄，謂待之誠而養之厚，蓋以身體之，而知其所賴乎上者如此也。既，讀曰餼。餼稟，稍食也。《語録》曰：「餼，牲餼也，如今官員請受有生羊肉。廩即廩給，折送錢之類是也。」稱

事，如《周禮》稾人職，曰「考其弓弩，以上下其食」是也。往則爲之授節以送之，來則豐其委積以迎之。《語録》曰：「問：『授節以送其往？』曰：『遠人來至，去時有節以授之，過所在爲照，如漢之出入關者用繻，唐謂之給過所。』」朝，謂諸侯見於天子。聘，謂諸侯使大夫來獻。《王制》「比年一小聘，三年一大聘，五年一朝」。厚往薄來，謂燕賜厚而納貢薄。

凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。

一者，誠也。一有不誠，則是九者皆爲虚文矣，此九經之實也。潘氏曰：「三德行之者一，所以實其德。九經行之者一，所以實其事。」

凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。

跲，其劫反。行，去聲。

凡事，指達道達德九經之屬。豫，素定也。跲，躓也。愚謂：躓者，礙不行也。疚，病也。此承上文，言凡事皆欲先立乎誠，如下文所推是也。

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。

此又以在下位者，推言素定之意。反諸身不誠，謂反求諸身而所存所發，未能真實而無妄也。《語録》曰：「反諸身，是反求於心。不誠，是不曾實有此心。如事親以孝，須是實有這孝之心，若外面假爲孝之事，裏面却無此心，便是不誠矣。」不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。潘氏曰：「雖無邪妄，苟不合乎正理，亦未免乎有眚。要之，此亦是未知至善之所在。」

誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠

之者，擇善而固執之者也。中，並去聲。從，七容反。

此承上文誠身而言。誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。《語録》曰：「誠者，都是實理了。」○又曰：「是自然底實，是自然無妄之謂。」○又曰：「是天理之實然，更無纖豪作爲。」誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。《語録》曰：「誠之者，是實其實理。」○又曰：「恐有不實處，便思去實他。」聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。陳氏曰：「聖人純是天理，合下無欠闕處，渾然無變動，徹内外本末，皆真實無一豪之妄。不待思而自得，此生知也，不待勉而自中，此安行也。且如人行路，須是照管，方行出路中，不然，則蹉向邊去。聖人如不看路，自然在路中間行，所謂從容無不中道，此天道也。」未至於聖，則不能無人欲之私，而其爲德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。陳氏曰：「自大賢以下，氣稟不能純乎清明，道理未能渾然真實無妄，所以不能無人欲之私。惟其未能生知，故知有不實，必思而後得；未能安行，故行有不實，必勉而後中。必思而得，故須做擇善工夫；必勉而中，故須做固執工夫。擇善是辨析衆理，而求其所謂善；固執是所守之堅，而不爲物移。未得善則精擇之，既得善則固守之。擇善是致知之功，固執是力行之功。須是二者並行，乃能至於真實無妄，此人道也。」○三山陳氏曰：「善而不擇，則有誤認人欲爲天理者矣；執之不固，則天理有時奪乎人欲矣。」不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事。固執，利行以下之事也。蔡氏曰：「不勉而中，不思而得，先言仁，後言知。擇善而固執之，先言知，後言仁，亦可見聖人君子之德而不亂。」

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。

此誠之之目也。學、問、思、辨，所以擇善而爲知，學而知也。篤行，所以固執而爲

仁，利而行也。《語録》曰：「前面四項，只是理會這物事，理會得後方去行。」○陳氏曰：「擇善有博學、審問、謹思、明辨工夫，是儘用功多，固執只有篤行一件工夫，是擇善處真能知之，則到行處功自易也。」程子曰：「五者廢其一，非學也。」《語録》曰：「五者無先後，有緩急。不可謂博學時未暇審問，審問時未暇謹思，謹思時未暇明辨，明辨時未暇篤行。五者從頭做將下去，只微有差耳，初無先後也。」

有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。

君子之學，不爲則已，爲則必要其成，故常百倍其功。《語録》曰：「此是言下工夫，人做得一分，自己做百分。」此困而知，勉而行者也，勇之事也。《語録》曰：「弗措却是勇事，到得後面説人一己百，人十己千，此方正是説勇處。」○陳氏曰：「學、問、思、辨，知之事。篤行，仁之事。弗措，勇之事。」

果能此道矣，雖愚必明，雖柔必强。

明者擇善之功，强者固執之效。《語録》曰：「雖愚必明，是致知之效；雖柔必强，是力行之效。」呂氏曰：「君子所以學者，爲能變化氣質而已。德勝氣質，則愚者可進於明，柔者可進於强。陳氏曰：「是雖氣稟十分愚而柔，至此德勝氣稟，而能變化，向也愚而今則明，向也柔而今則强矣。故學問須是氣質變化，然後有以復其初。」不能勝之，則雖有志於學，亦愚不能明，柔不能立而已矣。蓋均善而無惡者，性也，人所同也；昏明强弱之稟不齊者，才也，人所異也。誠之者所以反其同而變其異也。夫以不美之質，求變而美，非百倍其功，不足以致之。今以鹵莽滅裂之學，或作或輟，以變其不美之質，及不能變，則曰天質不美，非學所能變。是果於自棄，其爲不仁甚矣！」《語録》曰：「呂氏解得此段痛快，讀之未嘗不悚

然警厲奮發。人若有向學之志，須是如此做工夫方得。」

右第二十章。黃氏曰：「此章當一部《大學》，須着反覆看，越看越好。」○又曰：「此章語極宏博，其間語意若不相接，而實倫理貫通。善讀者當細心以求之，求之既得，則當優游玩味，使心理相涵，則大而天下國家，近而一身，無不曉然見其施爲之次第矣。」

此引孔子之言，以繼大舜、文、武、周公之緒，明其所傳之一致，舉而措之，亦猶是耳。陳氏曰：「前說舜、文、武、周公能盡中庸之道，此說孔子能盡中庸之道。子思引此，以明群聖道統之相傳。」蓋包費隱、兼小大，以終十二章之意。葉氏曰：「此章以孔子告哀公之言，推廣中庸之道，包費隱，兼小大，以歸於問學之本原。」章內語誠始詳，而所謂誠者，實此篇之樞紐也。黃氏曰：「《中庸》着箇誠字鎖盡。」○愚謂：《中庸》一篇，無非說誠，自篇首至十六章，始露出『誠之不可揜』一句，然不過專說鬼神，是以天道言之。至此章說許多事，末乃說誠身工夫，便是人道。自此以下，分說天道人道，極爲詳悉。又案：《孔子家語》亦載此章，而其文尤詳。「成功一也」之下，有「公曰：子之言美矣！至矣！寡人實固，不足以成之也」。葉氏曰：「哀公能問以政，而不能行其言，所謂從而不改，說而不繹，雖聖人末如之何也。」故其下復以「子曰」起答辭。今無此問詞，而猶有「子曰」二字，蓋子思刪其繁文以附于篇，而所刪有不盡者，今當爲衍文也。「博學之」以下，《家語》無之，意彼有闕文，抑此或子思所補也歟？

或問：「二十章蒲盧之說，何以廢舊說而從沈氏也？」曰：「蒲盧之爲果蠃，他無所考，且於上下文義亦不甚通，唯沈氏之說乃與『地道敏樹』之云者相應，故不得而不從耳。」曰：「沈說固爲善矣，然

《夏小正》十月『玄雉入于淮爲蜃』，而其《傳》曰『蜃者，蒲盧也』，則似亦以蒲盧爲變化之意，而舊説未爲無所據也。」曰：「此亦彼書之傳文耳，其他蓋多穿鑿，不足據信，疑亦出於後世迂儒之筆，或反取諸此而附合之，決非孔子所見夏時之本文也。且又以蜃爲蒲盧，則不應二物而一名，若以蒲盧爲變化，則又不必解爲果蠃矣。況此等瑣碎，既非大義所繫，又無明文可證，則姑闕之，其亦可也，何必詳考而深辨之耶？」○曰：「達道達德，有三知三行之不同，而其致則一，何也？」曰：「此氣質之異，而性則同也。生而知者，生而神靈，不待教而於此無不知也；安而行者，安於義理，不待習而於此無所咈也。此人之稟氣清明，賦質純粹，天理渾然，無所虧喪者也。陳氏曰：「此謂聖人地位。」學而知者，有所不知則學以知之，雖非生知，而不待困也；利而行者，真知其利而必行之，雖有未安，而不待勉也。此得清之多，而未能無蔽，得粹之多，而未能無雜，天理小失，而能亟反之者也。陳氏曰：「此是大賢地位。」困而知者，生而不明，學而未達，困心衡慮，而後知之者也；勉强而行者，不獲所安，未知其利，勉力强矯而行之者也。此則昏蔽駁雜，天理幾亡，久而後能反之者也。陳氏曰：「此又次等人地位。」此三等者，其氣質之稟亦不同矣，然其性之本，則善而已。故及其知之而成功也，則其所知所至，無少異焉，亦復其初而已矣。」陳氏曰：「凡此皆隨其氣稟之不同，然本然之性，無有不善，或生知，或學知，或困知，及已知處則一般。或安行，或利行，或勉行，及其行之成功則一般。

至此爲能復其本然之初矣。」曰：「張子、呂、楊、侯氏皆以生知安行爲仁，學知利行爲知，困知勉行爲勇，其説善矣。子之不從，何也？」曰：「安行可以爲仁矣，然生而知之，則知之大，而非仁之屬也；利行可以爲知矣，然學而知之，則知之次，而非知之大也。且上文三者之目，固有次序，而篇首諸章，以舜明知，以回明仁，以子路明勇，其語知也不卑矣，夫豈專以學知利行者爲足以當之乎？故今以其分而言，則三知爲智，三行爲仁，所以勉而不息，以至於知之成功之一爲勇，以其等而言，則以生知安行者主於知而爲智，學知利行者主於行而爲仁，困知勉行者主於强而爲勇。又通三近而言，則又以三知爲智，三行爲仁，而三近爲勇之次，則亦庶乎其曲盡也歟！」《語録》

曰：「問：『諸説皆以生知安行爲仁，學知利行爲知，今反是，何也？』曰：『《論語》説仁者安仁，知者利仁，與《中庸》説知、仁、勇，意思自别。生知安行，便是仁在知中；學知利行，便是仁在知外。既是生知，必能安行，所以謂仁在知中。若是學知，便是知得淺些了，須是力行，方始至仁處，所以謂仁在知外。譬如卓子，《論語》説仁便是直脚處，説智便是横擋處，《中庸》説仁便是横擋處，説智又是直脚處。且將諸説録出看，看這一邊了，又看那一邊，便自見得不相礙。』」〇

曰：「九經之説柰何？」曰：「不一其内，則無以制其外；不齊其外，則無以養其中。静而不存，則無以立其本；動而不察，則無以勝其私。故齊明盛服，非禮不動，則内外交養，而動静不違，所以爲脩身之要也。陳氏曰：「齊明以一於内，盛服以肅其外，内外交相養也。齊明盛服，是静而未應接之時，以禮而動，是動而已應接之時，動静交相養也。如此，所以脩其身。」〇真氏曰：「齋戒明潔，所以正其心

也；盛服儼然，所以正其容也。心正則容正，故曰正其內所以制其外。容正則心亦正，故曰齊於外者所以養其中。此內外交致其功也。靜者未應物之時，動者應物之際：靜而存養，則有以全天理之本然；動而省察，則有以防人欲於將萌。此動靜兼用其力也。然蔽以一言，曰敬而已矣。內外動靜無乎不敬，身安得而不脩乎！」信讒邪，則任賢不專；徇貨色，則好賢不篤。賈捐之所謂『後宮盛色，則賢者隱微；佞人用事，則諍臣杜口』，蓋持衡之勢，此重則彼輕，理固然矣。故去讒遠色，賤貨而一於貴德，所以爲勸賢之道也。三山陳氏曰：「有好賢之心，而爲讒諂之人、貨色之欲奪之，則好賢之心衰而賢者去矣。故必去讒、遠色、賤貨，而惟德之爲貴，然後賢者肯爲我留也。」親之欲其貴，愛之欲其富，兄弟婚姻欲其無相遠，故尊位重祿，同其好惡，所以爲勸親親之道也。三山陳氏曰：「親之欲其貴，故必尊其位；愛之欲其富，故必重其祿。寧適不來，微我弗顧。兄弟婚姻，無胥遠矣，故必同其好惡也。」大臣不親細事，則以道事君者得以自盡，故官屬衆盛，足任使令，所以爲勸大臣之道也。三山陳氏曰：「庶官無曠，則大臣得以總其凡於上，而以道佐人主。若官少不足以備任使，則大臣將親細務，而不暇於佐主矣。」盡其誠而恤其私，則士無仰事俯育之累，而樂趨事功，故忠信重祿，所以爲勸士之道也。三山陳氏曰：「士者，百官之總稱。待之不以誠，則士不肯盡其心。仕有時而爲貧，使仰事俯育之不給，則士不肯盡其力。此勸之之道，所以既先忠信，而又當重祿也。」〇愚謂：苟無忠信，而謂爵祿可以驕士，則士有守死而不食其祿者，其所得不過庸才耳。人情莫不欲逸，亦莫不欲富，故時使薄斂，所以爲勸百姓之道也。三山陳氏曰：「使民以時而薄其稅斂，而民有餘力餘財而樂於勸功矣。」日省月試，以程其能，既稟稱事，以償其勞，則不信度作淫巧者無所容，惰者勉

而能者勸矣。三山陳氏曰：「辨其苦良而制其食，如稾人春獻素、秋獻成，書其等以饗工，乘其事，考其功，以下上其食而誅賞之之類，則工之不信度者既無所容，而能者亦以見知而勸矣。」爲之授節，以送其往；待以委積，以迎其來；因能授任，以嘉其善；不强其所不欲，以矜其不能。則天下之旅皆悦而願出於其塗矣。《語録》曰：「因能授任，以嘉其善，謂願留於其國者也。」無後者續之，已滅者封之。治其亂，使上下相安；持其危，使大小相恤。朝聘有節，而不勞其力；貢賜有度，而不匱其財。則天下諸侯皆竭其忠力，以蕃衛王室，而無倍畔之心矣。真氏曰：「無後者續之，如周武王立夏商之後。已滅者封之，如齊桓公封衛國。」❶凡此九經，其事不同，然總其實，不出乎脩身、尊賢、親親三者而已。敬大臣、體群臣，則自尊賢之等而推之也；子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，則自親親之殺而推之也。至於所以尊賢而親親，則又豈無所自而推之哉？亦曰脩身之至，然後有以各當其理而無所悖耳。」陳氏曰：「其經常有九，其實總者有三件，三件合來，其實歸一件。蓋敬大臣、體群臣，其本從尊賢來。子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯，其本從親親來。而親親尊賢之本，又從脩身來。」曰：「親親而不言任之以事者，何也？」曰：「此親親尊賢並行不悖之道也。苟以親親之故，不問賢否而輕屬任之，不幸而或不勝焉，治之則傷恩，不治則廢法，是以富之貴之，親之厚之，而不曰任之以事，是乃所以親愛而保全之也。若親而賢，則自當

❶「桓」，原避宋欽宗趙桓諱改作「威」，今回改。以下逕改，不再出校。

置之大臣之位而尊之敬之矣，豈但富貴之而已哉！觀於管、蔡監商，而周公不免於有過，及其致辟之後，則惟康叔、聃季相與夾輔王室，而五叔者有土而無官焉，則聖人之意，亦可見矣。」曰：「子謂信任大臣而無以間之，故臨事而不眩。使大臣而賢也則可，其或不幸而有趙高、朱异、虞世基、李林甫之徒焉，則鄒陽所謂『偏聽生姦，獨任成亂』，范雎所謂『妬賢疾能，御下蔽上，以成其私而主不覺悟』者，亦安得而不慮耶？」曰：「不然也。彼其所以至此，正坐不知九經之義而然耳。使其明於此義，而能以脩身爲本，則固視明聽聰，而不可欺以賢否矣。能以尊賢爲先，則其所置以爲大臣者，必不雜以如是之人矣。不幸而或失之，則亦亟求其人以易之而已，豈有知其必能爲姦以敗國，顧猶置之大臣之位，使之姑以奉行文書爲職業，而又恃小臣之察以防之哉？夫勞於求賢，而逸於得人，任則不疑，而疑則不任，此古之聖君賢相，所以誠意交孚，兩盡其道，而有以共成正大光明之業也。如其不然，吾恐上之所以猜防畏備者愈密，而其爲眩愈甚；下之所以欺罔蒙蔽者愈巧，而其爲害愈深。不幸而臣之姦遂，則其禍固有不可勝言者，幸而主之威勝，則夫所謂偏聽獨任御下蔽上之姦，將不在於大臣而移於左右，其爲國家之禍，尤有不可勝言者矣。嗚呼危哉！」曰：「子何以言柔遠人之爲無忘賓旅也？」曰：「以其列於懷諸侯之上也。舊説以爲蕃國之諸侯，則以遠先近，而非其序。《書》言『柔遠能邇』，而又言『蠻

夷率服』，則所謂柔遠，亦不正謂服四夷也。況愚所謂授節委積者，比長、遺人、懷方氏之官掌之，❶於經有明文耶！」○曰：「楊氏之說，有虛器之云者二，而其指意所出，若有不同者焉，何也？」曰：「固也。是其前段主於誠意，故以爲有法度而無誠意，則法度爲虛器，正言以發之也。其後段主於格物，故以爲若但知誠意，而不知治天下國家之道，則是直以先王之典章文物爲虛器而不之講，反語以詰之也。此其不同審矣。但其下文所引明道先生之言，則又若主於誠意，而與前段相應，其於本段上文之意，則雖亦可以宛轉而說合之，然終不免於迂回而難通也，豈記者之誤耶！然楊氏他書，首尾衡決，亦多有類此者，殊不可曉也。」案：楊氏曰：「天下國家之大，不誠未有能動者也，雖法度彰明，無誠心以行之，皆虛器也。」○又曰：「九經行之者一，一者何？誠而已。然而非格物致知，烏足以知其道哉！❷若謂意誠便足以平天下，則先王之典章文物，皆虛器也。故明道先生嘗謂『有關雎、麟趾之意，然後可以行《周官》之法度』，正謂此耳。」○曰：「所謂前定者，何也？」曰：「先立乎誠也。先立乎誠，則言有物而不躓矣，事有實而不困矣，行有常而不疚矣，道有本而不窮矣。陳氏曰：「此心之誠，平時常常存在，無少間斷，乃前定之謂。言據實物，而出則不跲躓矣；做事實有箇骨子，則不困敗矣；行終始如一，無破病處矣；道如源泉混混，不舍晝夜，自不窮竭矣。」諸說惟游氏『誠定』之云得其要。案：游氏曰：「惟至誠爲能定，惟前定爲

❶「官」，原誤作「言」，據四庫全書本《中庸或問》、《中庸纂箋》改。

❷「烏」，原誤作「鳥」，據《中庸輯略》卷下及《龜山集》卷二十一改。

能應，故以言則必行，以守則必成，以行則無悔，以道則無方，誠定之效如此。」張子以『精義入神』爲言，是則所謂明善者也。」案：張子曰：「事豫則立，必有教以先之。盡教之善，必精義以研之。精義入神，然後立斯立，動斯和矣。」〇曰：「在下獲上、明善誠身之説，奈何？」曰：「夫在下位而不獲乎上，則無以安其位而行其志，故民不可治。然欲獲乎上，又不可以諛説取容也。其道在信乎友而已，蓋不信乎友，則志行不孚，而名譽不聞，故上不見知。然欲信乎友，又不可以便佞苟合也。其道在悦乎親而已，蓋不悦乎親，則所厚者薄，而無所不薄，故友不見信。然欲順乎親，又不可以阿意曲從也。其道在誠乎身而已，蓋反身不誠，則外有事親之禮，而内無愛敬之實，故親不見悦。然欲誠乎身，又不可以襲取强爲也。其道在明乎善而已，蓋不能格物致知，以真知至善之所在，則好善必不能如好好色，惡惡必不能如惡惡臭，雖欲勉焉以誠其身，而身不可得而誠矣。此必然之理也。」三山陳氏曰：「此言必明善而後身可誠，必誠身而後親可順，必順親而後友可信，必信乎友而後君信之，必得乎君而後民可治也。遡而言之，則君子之學，求爲有用，本欲及人，然不得乎君，則不能安其位以行其道。而得君之道，非由容悦，必素行信於朋友，則名實加於上下矣。信於友之道，又非可以苟合也，所厚者薄，於親而不順，朋友亦疑之矣。然悦親之道，又非止於奉養無違而已，敬身所以敬親也，反諸身而無不誠，而後有愛敬之實矣。至於誠身之道，非真有見於此，則好之必不篤，辨之必不明，有時而入於不善矣，此誠身之道，所以必始於明善也。」故夫子言此，而其下文，即以天道、人道、擇善、固執者繼之，蓋擇善所以明善，固執所以誠身。擇之之明，則《大

學》所謂物格而知至也；執之之固，則《大學》所謂意誠而心正身脩也。知至，則反諸身者將無一豪之不實；意誠心正而身脩，則順親、信友、獲上、治民，將無所施而不利，而達道達德，九經凡事亦一以貫之而無遺矣。」輔氏曰：「始則《大學》之次序，終則《中庸》之極功。」曰：「諸說如何？」曰：「此章之說雖多，然亦無大得失，唯楊氏『反身』之說爲未安耳。蓋反身而誠者，物格知至，而反之於身，則所明之善無不實，有如前所謂如惡惡臭、如好好色者，而其所行自無内外隱顯之殊耳。若知有未至，則反之而不誠者多矣，安得直謂但能反求諸身，則不待求之於外，而萬物之理皆備於我，而無不誠哉！況格物之功，正在即事即物而各求其理，今乃反欲離去事物而專務求之於身，尤非《大學》之本意矣。」案：楊氏曰：「反身者，反求諸身也。蓋萬物皆備於我，非自外得，反諸身而已。反身而至於誠，則利仁者不足道也。」〇曰：「誠之爲義，其詳可得而聞乎？」曰：「難言也。姑以其名義言之，則真實無妄之云也。若事理之得此名，則亦隨其所指之大小，而皆有取乎真實無妄之意耳。蓋以自然之理言之，則天地之間，惟天理爲至實而無妄，故天理得誠之名，若所謂天之道、鬼神之德是也。以德言之，則有生之類，惟聖人之心爲至實而無妄，故聖人得誠之名，若所謂不勉而中、不思而得者是也。至於隨事而言，則一念之實亦誠也，一言之實亦誠也，一行之實亦誠也，是其大小雖有不同，然其義之所歸，則未始不在於實也。」愚謂：誠之一字，有以自然之理言者，有

以德言者，有以事言者。隨其所指之大小固有不同，然皆有取乎真實無妄之意。論其大者，天也只是一箇誠字，聖人也只是一箇誠字；論其小者，一物一事之實亦是誠，一言一行之實亦是誠。曰：「然則天理、聖人之所以若是其實者，何也？」

曰：「一則純，二則雜，純則誠，雜則妄。此常物之大情也。陳氏曰：「凡物一色，謂之純。」○又曰：「只一箇誠，若不誠，則二雜之矣。」夫天之所以爲天也，沖漠無眹，而萬理兼該，無所不具，然其爲體則一而已矣，未始有物以雜之也。是以無聲無臭，無思無爲，而一元之氣，春秋冬夏，晝夜昏明，百千萬年，未嘗有一息之繆。天下之物，洪纖巨細，飛潛動植，亦莫不各得其性命之正以生，而未嘗有一豪之差。此天理之所以爲實而不妄者也。陳氏曰：「天道流行，自古及今，無一豪之妄。暑往則寒來，日往則月來。春生了便夏長，秋殺了便冬藏。元亨利貞，終始循環，萬古常如此，皆理之真實處。凡天下之物，洪纖高下，飛潛動植，青黃黑白，萬古皆常然不易。如以木葉觀之，缺者常缺，圓者常圓，脩者常脩，短者常短，無一豪差錯。便待人力十分安排撰造來，終不相似，都是真實道理，自然而然。」若夫人物之生，性命之正，固亦莫非天理之實，但以氣質之偏，口鼻耳目四支之好得以蔽之，而私欲生焉。是以當其惻隱之發，而忮害雜之，則所以爲仁者有不實矣；當其羞惡之發，而貪昧雜之，則所以爲義者有不實矣。此常人之心，所以雖欲勉於爲善，而內外隱顯，常不免於二致，其甚至於詐僞欺罔，而卒墮於小人之歸，則以其二者雜之故也。惟聖人氣質清純，渾然天理，初無人欲之私以病之。是以仁則表裏皆仁，而無一豪之不仁；

義則表裏皆義，而無一豪之不義。《語録》曰：「聖人之生，其稟受渾然，氣質清明純粹，全是此理，更不待脩爲，而與天爲一。」〇又曰：「天無不實，寒便是寒，暑便是暑，更不待使他恁地。聖人仁便真箇是仁，義便真箇是義，無不實處。」其爲德也，固舉天下之善而無一事之或遺，而其爲善也，又極天下之實而無一豪之不滿，此其所以不勉不思，從容中道，而動容周旋，莫不中禮也。」曰：「然則常人未免於私欲而無以實其德者，奈何？」曰：「聖人固已言之，亦曰擇善而固執之耳。夫於天下之事，皆有以知其如是爲善而不能不爲，知其如是爲惡而不能不去，則其爲善去惡之心，固已篤矣。於是而又加以固執之功，雖其不睹不聞之間，亦必戒謹恐懼而不敢懈，則凡所謂私欲者，出而無所施於外，入而無所藏於中，自將消磨泯滅，不得以爲吾之病，而吾之德又何患於不實哉！是則所謂誠之者也。」曰：「然則《大學》論小人之陰惡陽善，而以誠於中者目之，何也？」曰：「若是者，自其天理之大體觀之，則其爲善也誠虛矣；自其人欲之私分觀之，則其爲惡也何實如之，而安得不謂之誠哉？但非天理真實無妄之本然，則其誠也，適所以虛其本然之善，而反爲不誠耳。」《語録》曰：「問：『誠於中，形於外，是實有惡於中，便形見於外。然誠者真實無妄，安得有惡？有惡不幾於妄乎！』曰：『此便是惡底真實無妄，善便虛了。誠只是實，而善惡不同，實有一分惡，便虛了一分善，實有二分惡，便虛了二分善。』」曰：「諸說如何？」曰：「周子至矣，其上章以天道言，其下章以人道言。愚於《通書》之說，亦既略言之矣。案：周子上章曰：「誠者聖

人之本，大哉乾元，萬物資始，誠之源也。乾道變化，各正性命，誠斯立焉，純粹至善者也。故曰：『一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。』元亨，誠之通。利貞，誠之復。大哉易也！性命之源乎！」〇下章曰：「聖，誠而已矣。誠，五常之本，百行之源也。靜無而動有，至正而明達也。五常百行，非誠非也，邪暗塞也，故誠則無事矣，至易而行難，果而確，無難矣。故曰『一日克己復禮，天下歸仁焉』。」〇愚案：朱子謂上章言太極陰陽五行，下章言太極之在人者，此兩語已括盡大意。程子『無妄』之云至矣。案：程子曰：「無妄之謂誠，不欺其次矣。」〇《語録》曰：「無妄是我無妄，故誠。不欺者，對物而言，故次之。無妄是自然之誠，不欺是着力去做底。」其他說，亦各有所發明。案：程子曰：「誠者天之道，敬者人事之本，敬者用也，敬則誠。」〇又曰：「主一之謂敬，一者之謂誠，敬則有意在。」讀者深玩而默識焉，則諸家之是非得失，不能出乎此矣。」〇

曰：「學、問、思、辨，亦有序乎？」曰：「學之博，然後有以備事物之理，故能參伍之以得所疑而有問；問之審，然後有以盡師友之情，故能反復之以發其端而可思；思之謹，則精而不雜，故能自有所得而可以施其辨；辨之明，則斷而不差，故能無所疑惑而可以見於行；行之篤，則凡所學問思辨而得之者，又皆必踐其實而不爲空言矣。此五者之序也。」陳氏曰：「學不止於博覽群書，凡天下事事物物道理，皆須一一理會，故曰博問。不可粗略，須是詳審。凡事物之理，紛綸交錯，輕重淺深，看端的可疑是何處，然後問，乃能盡師友之情，而疑可釋，故曰審思。不可泛濫而失之放蕩，須是謹思，則能精而不雜，然後實有得於心，實有所得，則可以辨別衆理，豪分縷析，自然精明不差。自學、問、思、辨，至此見得道理真實分曉，然後篤力而行之，則可以踐其實而不爲空言。此五者，不可廢一，然亦有次序，須從博學起，又須經四節目道理，方真知所謂至善所在。知得端的確然不可易，然

後守之，方可牢固。」○三山陳氏曰：「學之博而後有疑，有疑然後有問，既問而反求諸己，然後有思，思而有所未安，則必尚辨析以精之，既精矣，然後可以從事於行。苟無志於學則已，志於學而不序進於此五者，則亦自棄之人耳。」曰：「呂氏之説之詳，不亦善乎？」曰：「呂氏此章最爲詳實，然深考之，則亦未免乎有病。蓋君子之於天下，必欲無一理之不通，無一事之不能，故不可以不學，而其學不可以不博。及其積累而貫通焉，然後有以深造乎約，而一以貫之。非其博學之初，已有造約之心，而姑從事於博，以爲之地也。案：呂氏曰：「君子將以造其約，則不可不學。學以聚之，聚不博，則約不可得。博學而詳説之，將以反説約也。爲學之道，造約爲功，約即誠也。不能至是，則多聞多見，徒足以飾口耳而已，語誠則未也。」至於學而不能無疑，則不可以不問。而其問也，或粗略而不審，則其疑不能盡決，而與不問無以異矣，故其問之不可以不審。若曰成心亡而後可進，則是疑之説也，非疑而問，問而審之説也。案：呂氏曰：「學者不欲進則已，欲進則不可以有成心，有成心則不可與進乎道矣。故成心存，則自處以不疑，成心亡，然後知所疑矣。小疑必小進，大疑必大進，蓋疑者不安於故而進於新者也。如問之審，審而知，則達孰禦焉！」學也，問也，得於外者也，若專恃此而不反之心，以驗其實，則察之不精，信之不篤，而守之不固矣。故必思索以精之，然後心與理熟，而彼此爲一。然使其思也或太多而不專，則亦泛濫而無益，或太深而不止，則又過苦而有傷，皆非思之善也。故其思也，又必貴於能謹，非獨爲反之於身，知其爲何事何物而已也。案：呂氏曰：「不致吾思以反諸身，則學問聞見非吾事也。故知所以爲性，知所以爲命，反之於我何

物也？知所以名仁，知所以名義，反之於我何事也？故曰『思則得之，不思則不得也』。慎其所以思，必至于得而後已，則學問聞見，皆非外鑠，是乃所謂誠也。」其餘則皆得之，而所論變化氣質者，尤有功也。」○曰：「何以言誠爲此篇之樞紐也？」曰：「誠者，實而已矣。《語録》曰：「誠是實理，自然不假脩爲者也。」『天命』云者，實理之原也。《通書解義》曰：「天之所賦，物之所受，皆實理之本然，無不善之雜。」性其在物之實體，道其當然之實用，而教也者，又因其體用之實而品節之也。不可離者，此理之實也。隱之見，微之顯，實之存亡而不可揜者也。戒謹恐懼而謹其獨焉，所以實乎此理之實也。中和云者，所以狀此實理之體用也。天地位，萬物育，則所以極此實理之功效也。中庸云者，實理之適可而平常者也，過與不及，不見實理而妄行者也。費而隱者，言實理之用廣而體微也。鳶飛魚躍，流動充滿，夫豈無實而有是哉！『道不遠人』以下，至於大舜、文、武、周公之事，孔子之言，皆實理應用之當然。而鬼神之不可揜，則又其發見之所以然也。陳氏曰：「自天地以至人物，小者大者，皆是真實道理如此。」○愚謂：朱子言萬理皆實，又言實理者合當決定是如此，其誠之謂歟！聖人於此，固以其無一豪之不實而至於如此之盛，其示人也，亦欲其必以其實而無一豪之僞也。蓋自然而實者，天也，必期於實者，人而天也。『誠明』以下累章之意，皆所以反復乎此，而語其所以。至於正大經而立大本，參天地而贊化育，則亦真實無妄之極功也。《通書解義》曰：「聖人之所以聖，不過全此實理而已。」卒章『尚絅』之云，又本其務

實之初心而言也。内省者，謹獨克己之功；不愧屋漏者，戒謹恐懼而無己；可克之事，皆所以實乎此之序也。時靡有争，變也；百辟刑之，化也。無聲無臭，又極乎天命之性、實理之原而言也。黄氏曰：「《中庸》前面教人做工夫，中庸又怕人做得不實，故教之以誠，到『衣錦尚絅』以後，又歸天命之謂性處。」蓋此篇大指，專以發明實理之本然，欲人之實此理而無妄，故其言雖多，而其樞紐不越乎誠之一言也。黄氏曰：「道皆實理，人惟誠足以盡道，至此《中庸》一篇之義盡矣。」嗚呼深哉！」

自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

自，由也。德無不實而明無不照者，聖人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而後能實其善者，賢人之學。由教而入者也，人道也。《語録》曰：「此性，謂是性之也。此教字，是學知也。此一字却是轉一轉説，與首章『天命之謂性，脩道之謂教』二字義不同。」〇葉氏曰：「聖人全體，無一不實，而明睿所照，無一不盡，此自誠而明也。學者先明乎善，無不精察，故踐履之際，始無不實，此自明而誠也。謂之性者，全於天之賦予，謂之教者，成於己之學習。」〇三山陳氏曰：「自誠明者，由其内全所得之實理，以照事物，如天開日明，自然無蔽，此性之所以名，天之道也。自明誠者，由窮理致知，去其私欲，以復全其所得之實理，必由學而能，此教之所以立，人之道也。」誠則無不明矣，明則可以至於誠矣。《語録》曰：「以誠而論明，則誠明合而爲一，以明而論誠，則誠明分而爲二。」〇三山陳氏曰：「自誠明者，誠即明也，非曰誠而後至於明。自明誠者，尚須由明而後至於誠，雖然，及其成功一也。」

右第二十一章。子思承上章夫子天道、人道之意而立言也。《語録》曰：「《中庸》言天道處，皆自然無節次，言人道處，皆有下功夫節次。」

自此以下十二章，皆子思之言，以反覆

推明此章之意。

或問誠明之説。曰：「程子諸説，皆學者所傳録，其以内外道行爲誠明，似不親切。案：程子曰：「自其外者學之而得於内者，謂之明。自其内者得之而兼於外者，謂之誠。誠與明一也。」〇又曰：「孔子之道，發而爲行，如鄉黨之所載者，自誠而明也。由鄉黨之所載而學之，以至於孔子者，自明而誠也。及其至焉一也。」唯『先明諸心』一條，以知語明，以行語誠，爲得其訓。乃顔子好學論中語，而夫子之手筆也。亦可以見彼記録者之不能無失矣。案：程子曰：「君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂自明而誠也。故學必盡其心，知其性，然後反而誠之，則聖人也。」張子蓋以性、教分爲學之兩塗，而不以論聖賢之品第，故有由誠至明之語。程子之辨，雖已得之，然未究其立言本意之所以失也。其曰誠即明也，恐亦不能無誤。案：張子曰：「自誠明者，先盡性以至于窮理也，謂先自其性理會來，以至於理。自明誠者，先窮理以至於盡性也，謂先從學問理會，以推達于天性也。」〇程子曰：「張子言由明以至誠，此句却是言由誠以至明，則不然，誠即明也。」吕氏性、教二字得之，而於誠字，以『至簡至易，行其所無事』爲説，則似未得其本旨也。且於性、教，皆以『至於實然不易之地』爲言，則至於云者，非所以言性之之事，而不易云者，亦非所以申實然之説也。案：吕氏曰：「自誠明，性之者也；自明誠，反之者也。性之者，自成德而言，聖人之所性也；反之者，自志學而言，聖人之所教也。成德者，至于實然不易之地，理義皆此出也。天下之理，如目睹耳聞，不慮而知，不言而喻，此之謂誠則明。志學者，致知以窮天下之理，則天下之理皆得，卒亦至於實然不易之地，至簡至易，行其所無事，此之謂明則誠。」然其過於游、楊則遠矣。」案：游氏曰：「自誠明，由中

出也，故可名於性。自明誠，自外入也，故可名於教。誠者因性，故無不明。明者致曲，故能有誠。」〇楊氏曰：「自誠而明，天之道也，故謂之性。自明而誠，人之道也，故謂之教。天人一道，而心之所至有差焉，其歸則無二致也，故曰誠則明矣，明則誠矣。」

唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。《文集》曰：「至誠之至，乃極至之至，如至道至德之比。」〇陳氏曰：「至誠兩字，乃是真實至極而無一豪之不盡，惟聖人乃可當之。」〇葉氏曰：「至誠者，蓋聖人之全德，無一之不實，而極其至之，謂舉天下無以加，亘古今莫能及者也。」盡其性者，德無不實，故無人欲之私。而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無豪髮之不盡也。《語録》曰：「且如十件事，能盡得五件而五件不能盡，亦是不能盡。如兩件事，盡得一件而一件不能盡，亦是不能盡。只這一事上，能盡其初而不能盡其終，亦是不能盡。能盡於蚤而不能盡於莫，亦是不能盡。」〇陳氏曰：「知無不盡，而行亦無不盡，朱子謂察之由之是也。」人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。《語録》曰：「盡人物之性，非特是曉得盡，亦是要處之盡其道，凡所以養人教人之政，與夫利萬物之政，皆是也。」贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立爲三也。《語録》曰：「若只明得盡，如何得與天地參去？這一箇是無不得底，故與天地參而爲三。」此自誠而明者之事也。

右第二十二章。

言天道也。或疑二十二章以後，天道人道，間見迭出。永嘉陳氏曰：「道理縱橫，説之無盡，如何立定樣範？只合逐章體認。如天道人道，纔不費力處，便是天道，纔着力，便是人道。」

或問：「至誠盡性諸説，如何？」曰：「程

子以盡己之忠、盡物之信爲盡其性，蓋因其事而極言之，非正解此文之意，今不得而録也。案：程子曰：「盡己爲忠，盡物爲信。極言之，則盡己者，盡己之性也；盡物者，盡物之性也。信者無僞而已，於天性有所損益，則爲僞矣。」其論贊天地之化育，而曰不可以贊助言，案：程子曰：「贊者，參贊之義，先天而天弗違，後天而奉天時之類也。非謂贊助只有一箇誠，何助之有？」論窮理盡性以至於命，而曰只窮理便是至於命，案：程子曰：「如言窮理以至於命，以序言之，不得不然，其實只是窮理，便能盡性至命也。」則亦若有可疑者。蓋嘗竊論之，天下之理，未嘗不一，而語其分，則未嘗不殊，此自然之勢也。蓋人生天地之間，稟天地之氣，其體即天地之體，其心即天地之心，以理而言，是豈有二物哉？故凡天下之事，雖若人之所爲，而其所以爲之者，莫非天地之所爲也。又況聖人純於義理，而無人欲之私，則其所以代天而理物者，乃以天地之心而贊天地之化，尤不見其有彼此之間也。若以其分言之，則天之所爲，固非人之所及，而人之所爲，又有天地之所不及者，其事固不同也。但分殊之狀，人莫不知，而理一之致，多或未察。故程子之言，發明理一之意多，而及於分殊者少，蓋抑揚之勢不得不然，然亦不無小失其平矣。《語録》曰：「人在天地中間，雖只是一理，然人做得底，却有天做不得底。如天能生物，而耕種必用人；水能潤物，而灌溉必用人；火能熯物，而薪爨必用人；財成輔相，須是人做，非贊助而何？程子言參贊之義，非謂贊助，此説非是。」唯其所謂止是一理，而天人所爲，各自有分，乃爲全備而不偏，而讀者亦莫之省也。案：程子曰：「自

人而言之，從盡其性至盡物之性，然後可以贊天地之化育，可以與天地參矣。言人盡性所造如是，若只是至誠，更不須論所謂人者。天地之心及天聰明，止謂只是一理，而天人所爲，各自有分。」至於窮理至命、盡人盡物之説，則程、張之論雖有不同，然亦以此推之，則其説初亦未嘗甚異也。蓋以理言之，則精粗本末，初無二致，固不容有漸次，當如程子之論；若以其事而言，則其親疎、近遠、深淺、先後，又不容於無別，當如張子之言也。案：張子曰：「二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命，亦是失於太快。❶此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性；既盡得己之性，則推類又盡人之性；既盡得人之性，須是并萬物之性一齊盡得，如此，然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了，學者須是窮理爲先，如此則方有學。今言知命與至於命，儘有近遠，豈可以知便謂之至也。」呂、游、楊説皆善，而呂尤確實。楊氏萬物皆備云者，又前章格物誠身之意，然於此論之，則反求於身，又有所不足言也，胥失之矣。」案：呂氏曰：「至於實理之極，則吾生之所固有者，不越乎是。吾生所有，既一於理，則理之所有，皆吾性也。人受天地之中，其生也具有天地之德，柔強昏明之質雖異，其心之所然者皆同。特蔽有淺深，故別而爲昏明；稟有多寡，故分而爲強柔。至於理之所同然，雖聖愚有所不異，盡己之性，則天下之性皆然，故能盡人之性。蔽有淺深，故爲昏明；蔽有開塞，故爲人物。稟有多寡，故爲強柔；稟有偏正，故爲人物。故物之性與人異者幾希，惟塞而不開，故知不若人之明；偏而不正，故才不若人之美。然人有近物之性者，物有近人之性者，亦繫乎此。於人之性，開塞偏正，無所不盡，則物之性未有不能盡也。己也、人也、物也，莫不盡其性，則天地之化幾矣。故行其所無事，順以養之而已，是所謂贊天地之化育者也。如堯命羲和，欽若昊天，至於民之析、因、夷、隩，鳥獸之孳尾、希

❶「快」，原誤作「決」，今據四庫本改。

革、毛毬、氄毛，無不與知，則所贊可知矣。天地之化育，猶有所不及，必人贊之而後備，則天地非人不立，故人與天地並立爲三才，此之謂與天地參。」○游氏曰：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉，故惟天下至誠，爲能盡其性。千萬人之性，一己之性是也，故能盡其性，則能盡人之性。萬物之性，一人之性是也，故能盡人之性，則能盡物之性。同焉皆得者，各安其常，則盡人之性也。至於盡物之性，則和氣充塞，故可以贊天地之化育。夫如是，則天覆地載，教化各任其職，而成位乎其中矣。」○楊氏曰：「性者，萬物之一源也，非夫體天德者，其孰能盡之？能盡其性，則人物之性斯盡矣，言有漸次也。贊化育，參天地，皆其分內耳。」○又曰：「孟子曰：『萬物皆備於我。』則數雖多，反而求之於吾身可也。故曰盡己之性，則能盡人之性，盡人之性，則能盡物之性，以己與人物性無二故也。」

其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化，唯天下至誠爲能化。

其次，通大賢以下凡誠有未至者而言也。陳氏曰：「此說大賢以下，性之全體未至如聖人之渾然無欠闕者也。」❶致，推致也。《語録》曰：「凡事皆當推致其理，如事父母便來這裏推致其孝，事君便推致其忠，交朋友便推致其信。」曲，一偏也。《語録》曰：「曲不是全體，只是一偏之善。」形者，積中而發外。陳氏曰：「和順積中而英華發外，便是形見。」著，則又加顯矣。《語録》曰：「如見面盎背是著。」明，則又有光輝發越之盛也。陳氏曰：「此明字，却與誠則明之意又別。彼明字是胸中通明，無所不照之謂，此乃充實而有輝光之明矣。」動者，誠能動物。變者，物從而變。化，則有不知其所以然者。《語録》曰：「動是方感動他，變則已改其舊俗，然尚有痕迹在，化則都消化了，無復痕迹矣。」蓋人之性無不同，而氣則有異，故惟聖人能舉其性之全

❶「至」，原誤作「知」，今據四庫本改。

體而盡之。其次則必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。《語録》曰：「人所稟各有偏善，或稟得剛强，或稟得和柔，各有一偏之善。能一一推之，以至乎其極，則能貫通乎全體矣。」○又曰：「是隨其善端發見處於此，便就此上推致以造其極；❶發見於彼，便就彼上推致以造其極。非是止就其發見一處，推致之也。如從此惻隱處發，便從此發見處推至其極；從羞惡處發，便就此發見處推至其極。」曲無不致，則德無不實，而形著動變之功自不能已，積而至於能化，則其至誠之妙，亦不異於聖人矣。陳氏曰：「自形著至變化，以致曲之效言之至此，則人道極其至，亦如天之道也。」

右第二十三章。

言人道也。

或問致曲之説。曰：「人性雖同，而氣稟或異。自其性而言之，則人自孩提，聖人之質悉已完具。以其氣而言之，則唯聖人爲能舉其全體而無所不盡，上章所言至誠盡性是也。若其次，則善端所發，隨其所稟之厚薄，或仁或義，或孝或弟，而不能同矣。自非各因其發見之偏，一一推之，以至乎其極，使其薄者厚而異者同，則不能有以貫通乎全體而復其初，即此章所謂『致曲』，而孟子所謂『擴充其四端』者是也。《語録》曰：「問：『既是四端，安得謂之曲？』曰：『四端先後互發，豈不是曲？孟子云「知皆擴而充之」，則是可見。若謂只有此一曲，則是夷、惠之偏，如何得該偏？聖人具全體，一齊該了，而當用時，亦只是發一端。如用仁，則義、禮、智如何上來得。』問：『雖發一端，然其餘只平鋪在，要用即用，不似以下人有先後間斷之意，❷須待擴而後充。』曰：『然。』」程子之言，大意如此。案：程子曰：「人自孩提，聖人之質已完，只先於偏勝

❶「便」，原誤作「更」，今據四庫本改。

❷「意」，文淵閣四庫全書《朱子語類》作「異」。

處發，或仁或義，或孝或弟。去氣偏處發，便是致曲，去性上脩，便是直養，然同歸于誠。」○《語録》曰：「問：『程子説從一偏致？』曰：『須件件致去，如孝弟，須件件致得到誠孝誠弟處，如仁義，須件件致到仁之誠、義之誠處。」但其所論不詳，且以由基之射爲説，案：程子曰：「曲，偏曲之謂，非大道也。曲能有誠，就一事中用志不分，亦能有誠，且如技藝上可見，如養由基射之類是也。」故有疑於專務推致其氣質之所偏厚，而無隨事用力，悉有衆善之意。《語録》曰：「問：『程子説致曲，先於偏勝處發，似未安，如此則專主一偏矣。』曰：『此説甚可疑，須於事上論，不當於人上論。』」又以形爲『參前』、『倚衡』、『所立卓爾』之意，則亦若以爲己之所自見，而無與於人也，豈其記者之略而失之與？至於明動變化之説，則亦無以易矣。案：程子曰：「誠則形，誠後便有物，如立則見其參於前，在輿則見其倚於衡，如有所立卓爾，皆若有物方見。如無形，是見何物也？形則著，又著見也。著則明，是有輝光之時也。明則動，誠能動人也。君子所過者化，豈非動乎？」或曰：「變與化何别？」曰：「變如物方變而未化，化則更無舊迹，自然之謂也。莊子言變大於化，非也。」若張子之説，以明爲『兼照』，動爲『徙義』，變爲『通變』，化爲『無滯』，則皆以其進乎内者言之，失其指矣。蓋進德之序，由中達外，乃理之自然，如上章之説，亦自己而人，自人而物，各有次序，不應專於内而遺其外也。且夫進乎内之節目，亦安得如是之繁促哉？案：張子曰：「致曲不貳，則德有定體。體象誠定，則文節著見。一曲致文，則餘善兼照。明能兼照，則必將徙義。誠能徙義，則德自通變。能通其變，則圓神無滯。」游氏説亦得之，但説致曲二字不同，非本意耳。案：游氏曰：「誠者不思不勉，直心而徑行也。其次則臨言而必思，不敢縱言也；臨行而必擇，不敢徑行也。故曰致曲，曲折而反諸心也。擬議之間，鄙詐不

萌，而忠信立矣。故曲能有誠，有諸中，必形諸外，故誠則形。形於身，必著於物，故形則著。誠至於著，則内外洞徹，清明在躬，故著則明。明則有以動衆，故明則動。動則有以易俗，故動則變。變則革污以爲清，革暴以爲良，然猶有迹也，化則其迹泯矣，日用飲食而已。至於化，則神之所爲也，非天下之至誠，孰能與於此！」楊氏既以『輝光發外』爲明矣，而又引『明則誠矣』，則似以明爲通明之明；既以『鶴鳴』『子和』爲動矣，而又曰『化非學、問、篤行所及』，則似以化爲大而化之之化。此其上下文意不相承續，且於明動之間，本文之外，别生無物不誠一節，以就至誠動物之意，尤不可曉，今固不能盡録，然亦不可不辨也。案：楊氏曰：「能盡其性者，誠也，其次致曲者，誠之也。學、問、思、辨而篤行之，致曲也。用志不分，故能有誠。誠於中，形於外，参前倚衡，不可揜也，故形。形則有物，故著。著則輝光發於外，故明。明則誠矣。未有誠而不動，動而不變也，鳴鶴在陰，其子和之，非動乎？曲能有誠，誠在一曲也，明則誠矣，無物不誠也。至於化，則非學、問、思、辨、篤行之所及也，故惟天下至誠爲能化。」

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。見，音現。

禎祥者，福之兆。妖孽者，禍之萌。蓍，所以筮。龜，所以卜。四體，謂動作威儀之間，如執玉高卑，其容俯仰之類。凡此皆理之先見者也。然唯誠之至極，而無一豪私僞留於心目之間者，乃能有以察其幾焉。《語録》曰：「在我無一豪私僞，故常虚明，自能見得。如禎祥、妖孽，與蓍龜所告，四體所動，皆是此理已形見，但人不能見耳。聖人至誠無私僞，所以自能見得。且如蓍龜所告之吉凶甚明，但非至誠人，却不能見也。」

○愚謂：天地萬物，不離一氣，興亡之證，見於妖祥卜筮

動作之間，禍福之來，亦逆知其善否者，非異也，氣之感召，理之當耳。惟誠之至者，無一豪之不實，則萬物兆朕，無不形見。否則，已然之事且不覺悟，尚何能察其幾哉！

右第二十四章。

言天道也。

或問至誠如神之説。曰：「呂氏得之矣，其論『動乎四體』，爲『威儀之則』者，尤爲確實。案：呂氏曰：「至誠與天地同德。與天地同德，則其氣化運行與天地同流矣。興亡之兆，禍福之來，感於吾心，動於吾氣，如有萌焉，無不前知。況乎誠心之至，求乎蓍龜而蓍龜告，察乎四體而四體應，所謂莫見乎隱，莫顯乎微者也。此至誠所以達乎神明而無間，故曰至誠如神，動乎四體，如《傳》所謂『威儀之則以定命』者也。」游氏『心合於氣，氣合於神』之云，非儒者之言也。且心無形而氣有物，若之何而反以是爲妙哉？案：游氏曰：「至誠之道，精一無間，心合於氣，氣合於神，無聲無臭，而天地之間，物莫得以遁其形矣，不既神矣乎！」程子『用便近二』之論，蓋因異教之説，案：程子曰：「人固可以前知，然其理須是用則知，不用則不知，知不如不知之愈，蓋用便近二，所以釋子謂又不是野狐精也。」如蜀山人董五經之徒，亦有能前知者，案：程子曰：「蜀山人不起念十年，便能前知。」○又嵩前有董五經，隱者也。程子聞其名，謂其亦窮經之士，特往造焉。董平日未嘗出，是日不值，還至中途，遇一老人負茶果以歸，且曰：「君非程先生乎？」程子異之。曰：「先生欲來，信息甚大，某特入城置少茶果將以奉待也。」程子以其誠意，復同至其舍。語甚款，亦無大過人者，但久不與物接，心静而明也。故就之而論其優劣，非以其不用而不知者爲真可貴，而賢於至誠之前知也。至誠前知，乃因其事理朕兆之已形而得之，如所謂不逆詐、不億、不信而常先覺者，非有術數推驗之煩，意想測度之私也，亦何害其爲一哉！」

誠者自成也，而道自道也。道也之道，音導。

言誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。《語録》曰：「誠者是箇自然成就底道理，不是人去做作安排底物事。道却是箇無情底道理，却須是人自去行始得。」○又曰：「誠者自成，如這箇草樹，所以有許多根株枝葉條榦者，是自實有底，如人便有耳目鼻口手足百骸，都是你自實有底。道雖是自然底道理，然却須你自去做始得。」誠以心言，本也。《語録》曰：「問：『既説物之所以自成，又云誠以心言，莫是心者物之所存主處不？』曰：『誠以心言者，是就一物上説。凡物必有是心，有是心，然後有是事。』」道以理言，用也。

誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。

天下之物，皆實理之所爲，故必得是理，然後有是物。《語録》曰：「有是理則有是物，徹頭徹尾，皆是此理所爲，未有無此理而有此物也。」所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。《文集》曰：「凡有一物，則其成也必有所始，其壞也必有所終，而其所以始者，實理之至而向於有也，其所以終者，實理之盡而向於無也。若無是理，則亦無是物矣。」故人之心一有不實，則雖有所爲亦如無有，《語録》曰：「且如而今對人説話，若句句説皆自心中流出，這便是有物。若是脱空誑誕，不説實話，雖有兩人相對話，其實如無物也。」○陳氏曰：「凡人做事，自頭徹尾，純是一箇真實心，方有此一箇物。若此心間斷無誠實，雖做此一件事，如不做一般。」而君子必以誠爲貴也。蓋人之心能無不實，乃爲有以自成，而道之在我者亦無不行矣。

誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外内之道也，故時措之宜也。知，去聲。

誠雖所以成己，然既有以自成，則自然及物，而道亦行於彼矣。《語録》曰：「誠雖所以成己，然在我真實無僞，自然及物。」仁者體之存，智者用之發，是皆吾性之固有，而無内外之

殊。陳氏曰：「仁之體在我者也，知之用見於外者也。仁與知皆非外物，乃性之所固有者，性之所有，無内外之間。」既得於己，則見於事者，以時措之，而皆得其宜也。《語録》曰：「成己成物，固無内外之殊，但必先成己，然後能成物，此道之所以當自行也。」

右第二十五章。

言人道也。

或問二十五章之説。曰：「自成自道，如程子説，乃與下文相應。案：程子曰：「誠者自成。如至誠事親，則成人子，至誠事君，則成人臣。」○又曰：「學者不可以不誠，雖然，誠者在知道本而誠之耳。」游、楊皆以無待而然論之，其説雖高，然於此爲無所當，且又老莊之遺意也。案：游氏曰：「誠者非有成之者，自成而已。其爲道非有道之者，自道而已。自成自道，猶言自本自根也。」○楊氏曰：「誠自成，道自道，無所待而然也。」誠者物之終始，不誠無物之義，亦唯程子之言爲至當，然其言太略，故讀者或不能曉，請得而推言之。蓋誠之爲言，實而已矣，然此篇之言，有以理之實而言者，如曰『誠不可揜』之類是也；有以心之實而言者，如曰『反諸身不誠』之類是也。讀者各隨其文意之所指而尋之，則其義各得矣。所謂『誠者物之終始，不誠無物』者，以理言之，則天地之理至實而無一息之妄，故自古至今，無一物之不實，而一物之中，自始至終，皆實理之所爲也。陳氏曰：「以造化言之，如天地間生成萬物，自古及今，無一物之不實，散殊上下，自古有是，到今亦有是，非古有而今無，皆是實理之所爲。大而觀之，自太始以至萬古，莫不皆然，若就物觀之，其徹始徹終，亦只是一實理如此。姑以一株花論來，春氣流注到，則萌蘖生花，春氣盡，則花亦盡。又單一就花蘂論，氣實行到此，則花便開，氣消則花便謝，亦盡了。方其花萌蘖，此實理之初也，至到謝而盡處，此實理之終也。」以心言之，則聖人之心亦至實而無

一息之妄，故從生至死，無一事之不實，而一事之中，自始至終，皆實心之所爲也。陳氏曰：「自聖人論之，合下天理渾全，真實無妄，從生至死，無一事之不實。又就聖人做一事論之，自始至終，皆此心真實之理所爲。如《祭義》云：『其立之也，敬以詘；其進之也，敬以愉；其薦之也，敬以欲。退而立，如將受命。已徹而退，敬齋之色，不絶於面。』此是祭之終始，徹首徹尾，皆一箇真實之心所爲如此。」此所謂誠者物之終始者然也。潘氏曰：「出於誠，則有始有終。」苟未至於聖人，而其本心之實者，猶未免於間斷。陳氏曰：「自大賢以下，真實無妄未能如聖人，故本心之實處，不能無間斷。」則自其實有是心之初，以至未有間斷之前，所爲無不實者。及其間斷，則自其間斷之後，以至未相接續之前，凡所云爲，皆無實之可言，雖有其事，亦無以異於無有矣。《語録》曰：「如人做事，未做得一半，便棄了，即一半便不成。」如曰『三月不違』，則三月之間，所爲皆實，而三月之後，未免於無實；蓋不違之終始，即其事之終始也。『日月至焉』，則至此之時，所爲皆實，而去此之後，未免於無實；蓋至焉之終始，即其物之終始也。陳氏曰：「如顔子三月不違仁，在三月之内，徹頭徹尾皆是一箇誠心，若三月之後，則未免有間斷而不實矣。故就三月不違言之，其三月乃顔子爲仁之終始，其餘則日月至焉之外，其間斷固多，只就日月至處觀之，其日月之間，徹頭徹尾，亦門人爲仁之終始也。」○或疑事之終始與物之終始何别？愚謂：心不違仁，就事見，故以事言。至其境界，是實地，故以物言。是則所謂不誠無物者然也。潘氏曰：「不誠則非惟無終，而其始已非其有矣。」以是言之，則在天者本無不實之理，故凡物之生於理者，必有是理，方有是物，未有無其理而徒有不實之物者也。在人者或有不實之心，故凡物之出於心者，必有是心之實，

乃有是物之實，未有無其心之實而能有其物之實者也。程子所謂『徹頭徹尾』者，蓋如此。案：程子曰：「誠者物之終始，猶俗語徹頭徹尾，不誠更有甚物也！」○葉氏曰：「程子所謂徹頭徹尾，便是不少間斷。」其餘諸説，大抵皆知誠之在天爲實理，而不知其在人爲實心，是以爲説太高，而往往至於交互差錯，以失經文之本意。正猶知愛之不足以盡仁，而凡言仁者，遂至於無字之可訓，其亦誤矣。吕氏所論子貢、子思所言之異，亦善而猶有未盡者。蓋子貢之言主於知，子思之言主於行，故各就其所重，而有賓主之分，亦不但爲成德入德之殊而已也。案：吕氏曰：「子貢曰：『學不厭，智也；教不倦，仁也。』學不厭，所以成己，此則成己爲仁；教不倦，所以成物，此則成物爲智。何也？夫盡性以成己，則仁之體也，推是以成物，則智之事也，自成德而言也；學不厭，所以致吾知，教不倦，所以廣吾愛，自入德而言也。此子思、子貢之言所以異也。」楊氏説物之終始，直以天行二字爲解，蓋本於《易》『終則有始，天行也』之説，假借依託，無所發明。楊氏之言，蓋多類此，最説經之大病也。又謂『誠則形』而『有物』，『不誠』則『輟』而『無物』，亦未安。誠之有物，蓋不待形而有，不誠之無物，亦不待其輟而後無也。其曰『由四時之運已，則成物之功廢』，蓋亦輟而後無之意。而又直以天無不實之理，喻夫人有不實之心，其取譬也，亦不親切矣，彼四時之運，夫豈有時而已者哉？」案：楊氏曰：「其爲物終始，天行也。誠則形，形故有物，不誠而著乎僞，則有作輟，故息，息則無物矣。由四時之運已，則成物之功廢焉，尚何終始之有？故以習則不察，以行則不著，以進德則不可久，

以脩業則不可大，故君子唯誠之爲貴。」

故至誠無息。

既無虛假，自無間斷。陳氏曰：「凡假僞底物，久則易間斷，真實則無間斷。」

不息則久，久則徵，

久，常於中也。徵，驗於外也。《語録》曰：「久然後有證驗，只一日兩日工夫，如何有證驗。」○陳氏曰：「道理真，積力久，充實於内，自然昭著於外，如見面盎背之類，乃是證驗處。」

徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。

此皆以其驗於外者言之。陳氏曰：「自徵以下至高明，皆是實德驗於外處。」鄭氏所謂「至誠之德，著於四方」者是也。《語録》曰：「此是言聖人功業，曰徵則悠遠，至博厚高明無疆，皆是功業著見如此，故云德著于四方。」存諸中者既久，則驗於外者益悠遠而無窮矣。《語録》曰：「久是就他骨子裏説鎮常如此之意，悠是自今觀後見其無終窮之意。」悠遠，故其積也廣博而深厚；博厚，故其發也高大而光明。《語録》曰：「譬如爲臺觀，須是大做根基，方始上面可以高大。又如萬物精氣蓄於下者深厚，則其發越于外者自然光明。」

博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。

悠久，即悠遠，兼内外而言之也。潘氏曰：「久是久於内，悠是久於外。」○永嘉陳氏曰：「不息則久，是誠積於内；徵則悠遠，是誠積於外。下却變文爲悠久，則是兼上文内外而言。」本以悠遠致高厚，而高厚又悠久也。《語録》曰：「問：『以存諸中者而言，則悠久在高明博厚之前；見諸用者而言，則悠久在博厚高明之後。如何？』曰：『此所以爲悠久也。若始初悠久，末梢不悠久，便是不悠久矣。』」○陳氏曰：「初頭本是悠遠方能至於高厚，今又由高厚以至於悠久也。」此言聖人與天地同用。

博厚配地，高明配天，悠久無疆。

此言聖人與天地同體。陳氏曰：「同用以功言，同體以德言。」

如此者，不見而章，不動而變，無爲而成。見，音現。

見，猶示也。不見而章，以配地而言也。不動而變，以配天而言也。無爲而成，以無疆而言也。陳氏曰：「不見而章，是不待有所示而功用自然章著，此處與地一般，不動而變。動則猶有形迹，至於不動，則如天之變化萬物無形迹，此處與天一般，無爲而成。有所爲而成，尚有形迹，無所爲而成，其功用至於悠久，自不見其形迹，此以悠久無疆言之也。」

天地之道，可一言而盡也：其爲物不貳，則其生物不測。

此以下，復以天地明至誠無息之功用。天地之道，可一言而盡，不過曰誠而已。不貳，所以誠也。陳氏曰：「不貳者，純一之意。」誠故不息，蔡氏曰：「不貳，則無間斷，所以不息。」而生物之多，有莫知其所以然者。陳氏曰：「自開闢以至于今，其生成萬物，無有窮已，蓋莫知其所以然。」

天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

言天地之道，誠一不貳，故能各極其盛，而有下文生物之功。

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉蛟龍魚鼈生焉，貨財殖焉。夫，音扶。華、藏，並去聲。卷，平聲。勺，市若反。

昭昭，猶耿耿，小明也。此指其一處而言之。及其無窮，猶十二章「及其至也」之意，蓋舉全體而言也。《語録》曰：「管中所見之天，也是天，恁地大底，只是天。」振，收也。卷，區也。此四條，皆以發明由其不貳不息以致盛大而能生物之意。三山陳氏曰：「大意蓋言天地聖人皆得此實理，無有駁雜，無有間斷，始能有此功用

耳。」然天地山川，實非由積累而後大。《語録》曰：「舉此全體而言，則其氣象功效，自是如此。」讀者不以辭害意可也。

《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以爲天也。「於乎不顯！ 文王之德之純！」蓋曰文王之所以爲文也，純亦不已。

於，音烏。乎，音呼。

《詩・周頌・維天之命》篇。於，歎辭。穆，深遠也。不顯，猶言豈不顯也。陳氏曰：「不顯者，言甚顯也。」純，純一不雜也。真氏曰：「純是至誠，無一豪人僞之雜。」引此以明至誠無息之意。黄氏曰：「誠便是維天之命，不息便是於穆不已。」程子曰：「天道不已，文王純於天道，亦不已。純則無二無雜，不已則無間斷先後。」真氏曰：「惟其純誠無雜，自然能不已。如天之春而夏，夏而秋，秋而冬；晝而夜，夜而晝，循環運轉，一息不停，以其誠也。聖人之自壯而老，自始而終，無一息之懈，亦以其誠也。既誠，自然能不已。」

右第二十六章。

言天道也。葉氏曰：「言聖人與天地合德，是爲天道。」

或問二十六章之説。曰：「此章之説最爲繁雜，如游、楊無息不息之辨，恐未然。若如其言，則『不息則久』以下，至何地位然後爲無息耶？案：游氏曰：「至誠無息，天行健也，若文王之德之純是也。未能無息而不息者，君子之自强也，若顔子三月不違仁是也。」○楊氏曰：「無息者，誠之體也，不息所以體誠也。」○《語録》曰：「不息只如言無息。游、楊氏分無息爲至誠，不息所以體乎誠，非是。」○葉氏曰：「雖變文去不息，若就聖人至誠言之，只是自然無息，不可以不字爲學者用力事也。」游氏又以『得一』形容『不貳』之意，亦假借之類也。字雖密，而意則疎矣。案：游氏曰：「其爲物不貳，天地之得一也。一則不已，故覆載萬物、雕刻衆形而莫知其端也，

故生物不測。」呂氏所謂『不已其命』、『不已其德』，意雖無爽而語亦有病。蓋天道聖人之所以不息，皆實理之自然，雖欲已之而不可得。今曰不已其命、不已其德，則是有意於不已，而非所以明聖人天道之自然矣。案：呂氏曰：「天之所以爲天，不已其命而已。聖人之所以爲聖，不已其德而已。其爲天人德命則異，其所以不已則一，故聖人之道可以配天者，如此而已。」又以積『天之昭昭』以至於無窮，譬夫人之充其『良心』以至於『與天地合德』，意則甚善。而此章所謂至誠無息以至於博厚高明，乃聖人久於其道而天下化成之事，其所積而成者，乃其氣象功效之謂，若鄭氏所謂『至誠之德著於四方』者是已，非謂在己之德亦待積而後成也。故章末引文王之詩以證之，夫豈積累漸次之謂哉？若如呂氏之說，則是因無息，然後至於誠；由不已，然後純於天道也。失其旨矣。案：呂氏曰：「雖天之大，昭昭之多而已。雖地之廣，撮土之多而已。山之一卷，水之一勺，亦猶是矣。其所以高明、博厚、神明不測者，積之之多而已。今夫人之有良心也，莫非受天地之中，是爲可欲之善。不充之，則不能與天地相似而至乎大。大而不化，則不能不勉不、思與天地合德而至於聖。然所以至于聖者，充其良心，德盛仁熟而後爾也，故曰『過此以往，未之或知』也。窮神知化，德之盛也。如指人之良心而責之與天地合德，猶指撮土而求其載華岳振河海之力，指一勺而求其生蛟龍殖貨財之功，是亦不思之甚也。」○《語録》曰：「諸家多將此章做進德次第說，只一箇至誠已該了，豈復有許多節次。」楊氏『動以天，故無息』之語甚善。案：楊氏曰：「誠自成，非有假於物也，而其動以天，故無息。」其曰『天地之道，聖人之德』，『無二致焉』，故方論聖人之事，而又曰『天地之道可一言而盡』，蓋

未覺其語之更端耳。案：楊氏曰：「積而至於博厚高明，則覆載成物之能事備矣，其用則不可得而見也，故配天地無疆，言之所以著明之也。然天地之道，聖人之德，其爲覆載成物之功則無二致焉，故又曰天地之道可一言而盡也。所謂一言者，誠而已，互相明也。精一而不二，故能生物不測，不誠則無物矣。」至謂『天之所以爲天，文王之所以爲文，皆原於不已』，則亦猶吕氏之失也。案：楊氏曰：「誠之一言，足以盡之不息之積也。若夫擇善而不能固執之，若存若亡而欲與天地合德，其可乎？故又繼之天之所以爲天、文王之所以爲文，皆原於不已。」大抵聖賢之言，内外精粗，各有攸當，而無非極致。近世諸儒乃或不察乎此，而於其外者皆欲引而納之於内，於其粗者皆欲推而致之於精。若致曲之明動變化，此章之博厚高明，蓋不勝其繁碎穿鑿，而於其本指失之愈遠。學者不可不察也。

大哉聖人之道！

包下文兩節而言。《語録》曰：「只章首便分兩節來。」

洋洋乎！發育萬物，峻極于天。

峻，高大也。此言道之極於至大而無外也。陳氏曰：「此一節言道體之大處，流動充滿乎天地之間而無所不在，蓋極於至大而無外也。」

優優大哉！禮儀三百，威儀三千。

優優，充足有餘之意。《文集》曰：「問：『以優優大哉冠於禮儀之上者，蓋言道體之大散於禮儀之末者如此。』曰：『得之。』」禮儀，經禮也。愚謂：如冠、昏、喪、祭、朝覲、會同之類。威儀，曲禮也。愚謂：如進退、升降、俯仰、揖遜之類。此言道之入於至小而無間也。陳氏曰：「此一節言道體之小處，雖三千三百之儀而無物不有，蓋入於至小而無間也。」

待其人而後行。

總結上兩節。陳氏曰：❶「道之大處小處，皆須待其人而後行。」

故曰苟不至德，至道不凝焉。

至德，謂其人。至道，指上兩節而言也。《文集》曰：「大抵發育峻極、三千三百，皆至道。其人，則至德之人也。」凝，聚也，成也。黄氏曰：「天地間有這箇物事，自家要凝他，須有此德。凝是自家去聚他。」

故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇禮。

尊者，恭敬奉持之意。德性者，吾所受於天之正理。道，由也。温，猶燖温之温，愚謂：燖，火熟物也。謂故學之矣，復時習之也。敦，加厚也。尊德性，所以存心而極乎道體之大也。道問學，所以致知而盡乎道體之細也。《語録》曰：「道之爲體，其大無外，其小無内，無一物之不在焉。故君子之學，既能尊德性以全其大，便須道問學以盡其小。」○黄氏曰：「存心，則一念存，萬理具。致知，則逐物皆當理會。」二者脩德凝道之大端也。陳氏曰：「此説脩德凝道工夫。」不以一豪私意自蔽，《語録》曰：「謂心胸開闊，無此疆彼界之殊。」不以一豪私欲自累，《語録》曰：「謂無一豪人欲之私以累於己，纔汩於人欲，便卑汙矣。」○或疑不以一豪私欲自蔽，若可以移解高明；不以一豪私欲自累，若可以移解廣大。愚謂：雖總説尊德性，亦有先後之序。意者萌動之始，止可言蔽，一爲意所蔽，則廣大處已被窒塞了。欲則不止於意，而爲物所爲，無所謂高明者矣，所以不可言自累。涵泳乎其所已知，語録曰：「言涵養此已知底道理，常在我也。」敦篤乎其所已能，陳氏曰：「加之篤厚，便守得有力。」此皆存心之屬也。陳氏曰：「此皆存心以極乎道體之

❶「曰」，原誤作「問」，今據四庫本改。

大也。」析理則不使有豪氂之差，《語録》曰：「須是從灑掃、應對、進退、問答色色留意。」○陳氏曰：「是講究理義，豪分縷析，不可有一髮之差。」處事則不使有過不及之謬，《語録》曰：「是事事件件理會得到一箇恰好處，無些過與不及。」理義則日知其所未知，《語録》曰：「如今日讀這一段，所得如此，明日讀這一段，所得又如此，兩日之間，所讀同而所得不同。」節文則日謹其所未謹，《語録》曰：「纔説一箇禮字，便有許多節文。」此皆致知之屬也。陳氏曰：「此皆致知以極道理之細也。」蓋非存心無以致知，而存心者又不可以不致知。故此五句，大小相資，首尾相應，《語録》曰：「此便是互相爲用處。『尊德性』至『敦厚』，此上一截便是渾淪處；『道問學』至『崇禮』，此下一截便是詳密處。道體之大處，直是難守，細處，又難窮究。若有上面一截，而無下面一截，只管道是我渾淪，更不務致知，如此則茫然無覺；若有下面一截，而無上面一截，只管要纖悉皆知，更不去行，如此則又空無所寄。」聖賢所示入德之方，莫詳於此，學者宜盡心焉。

是故居上不驕，爲下不倍，國有道其言足以興，國無道其默足以容。《詩》曰：「既明且哲，以保其身。」其此之謂與！倍，與背同。與，平聲。

興，謂興起在位也。《語録》曰：「如興賢能之興。」《詩·大雅·烝民》之篇。

右第二十七章。

言人道也。

或問二十七章之説。曰：「程、張備矣。《程子》曰：「自『大哉聖人之道』，至『至道不凝』焉，皆是一貫。」○又曰：「德性者，言性之可貴，與言性善，其實一也。」○又曰：「須是合内外之道，一天人，齊上下，下學而上達，極高明而道中庸。」○又曰：「極高明而道中庸，非二事。中庸，天理也，天理固高明；不極乎高明，不足以道中庸，中庸乃高明之極也。」○又曰：「理則極高明，行之只是中庸也。」○張子曰：「天

體物而不遺，猶仁體事而無不在也。禮儀三百，威儀三千，無一物之非仁也。昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍，無一物之不體也。」○又曰：「不尊德性，則問學從而不道；不致廣大，則精微無所立其誠；不極高明，則擇乎中庸失時措之宜矣。」○又曰：「尊德性，猶據於德，德性須尊之。道，行也。問，問得者。學，行得者。凝，學問也。尊德性，須是將前言往行所聞所知以參驗，恐行有錯。致廣大，須盡精微，不得鹵莽。極高明，須道中庸之道。」○又曰：「致廣大，極高明，此則儘遠大所處，則直是精約。」○又曰：「溫故知新，多識前言往行以畜德，繹舊業而知新益，思昔未至而今至之，緣舊所見聞而察來，皆其義也。」張子所論『逐句爲義』一條，甚爲切於文義。案：張子曰：「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，皆逐句爲一義，上言重，下語輕。」故吕氏因之，案：吕氏曰：「道之在我者，德性而已，不先貴乎此，則所謂問學者，不免乎口耳爲人之事而已。道之全體者，廣大而已，不先充乎此，則所謂精微者，或偏或隘矣。道之上達者，高明而已，不先止乎此，則所謂中庸者，同汙合俗矣。」然須更以游、楊二説足之，則其義始備耳。案：游氏曰：「懲忿窒慾，閑邪存誠，此尊德性也。非學以聚之，問以辨之，則擇善不明矣，故繼之以道問學。尊德性而道問學，然後能致廣大，尊其所聞，行其所知，充其德性之體，使無不該備，此致廣大也。非盡精微，則無以極深而研幾，故繼之以盡精微。致廣大而盡精微，然後能極高明。始也未離乎方，今則無方矣；始也未離乎體，今則無體矣。離形去智，廓然大通，此極高明也。非道中庸，則無踐履可據之地，不幾於蕩而無執乎？故繼之以道中庸。高明者，中庸之妙理；而中庸者，高明之實德也，其實非兩體也。」○楊氏曰：「尊德性而後能致廣大，致廣大而後能極高明，道問學而後能盡精微，盡精微而後能擇中庸而固執之，入德之序也。」○愚謂：張子言逐句爲義，吕氏因之，游氏以逐句相承接爲説，楊氏以逐句上一節承上一節，下一節承下一節爲説，兼而讀之，其義始備。游氏分別『至道』『至德』爲得之，唯優優大哉之説爲未善。案：游氏曰：「發育萬物，峻極

于天，至道之功也。禮儀三百，威儀三千，至道之具也。洋洋乎，言上際於天，下蟠於地也。優優大哉，言動容周旋中禮也。夫以三百三千之多儀，非天下至誠，孰能從容而盡中哉！故曰待其人而後行。蓋盛德之至者，人也，故曰苟不至德，至道不凝焉。至德非他，至誠而已矣。」而以『無方』『無體』，『離形去智』，爲『極高明』之意，見上注。又以『人德』、『地德』、『天德』爲德性『廣大』『高明』之分，則其失愈遠矣。案：游氏曰：「尊其德性而道問學，人德也。致廣大而盡精微，地德也。極高明而道中庸，天德也。自人之天，則上達矣。」楊氏之説，亦不可曉。蓋道者自然之路，德者人之所得，故禮者，道體之節文，必其人之有德，然後乃能行之也。今乃以禮爲德，而欲以凝夫道，則既誤矣。而又曰道非禮則『蕩而無止』，禮非道則『梏於儀章器數之末』而有所不行，則是所謂道者，乃爲虛無恍惚元無準則之物，所謂德者，又不足以凝道而反有所待於道也。其諸老氏之言乎？誤益甚矣！案：楊氏曰：「道之峻極于天，道之至也，無禮以範圍之，則蕩而無止，而天地之化或過矣。禮儀三百，威儀三千，所以體道而範圍之也，故曰苟不至德，至道不凝焉。所謂至德者，禮其是乎！夫禮，天所秩也，後世或以爲忠信之薄，或以爲僞，皆不知天者也，故曰待其人而後行。蓋道非禮不止，禮非道不行，二者常相資也，苟非其人而梏於儀章器數之末，則愚不肖者之不及也，尚何至道之凝哉！」温故知新、敦厚崇禮諸説，但以二句相對，明其不可偏廢，大意固然。然細分之，則温故然後有以知新，而温故又不可不知新；敦厚然後有以崇禮，而敦厚又不可不崇禮。此則諸説之所遺也。大抵此五句，承章首道體大小而言，故一句之内，皆具大小二意。如德性也、廣大也、高明也、故也、厚也，道之大也。問學也、精

微也、中庸也、新也、禮也，道之小也。尊之、道之、致之、盡之、極之、道之、温之、知之、敦之、崇之，所以脩是德而凝是道也。《語録》曰：「問：『温故恐做不得大看。』曰：『就知新言之，便是新來方理會得那枝分節解底，舊來已見得大體，與他温尋去，亦有大小之意。』」○黄氏曰：「至道大也有，小也有，至德大也盡，小也盡，君子所以貴脩德。尊德性，是脩大德，便凝得大道；道問學，是脩小德，便凝得小道。」以其於道之大小無所不體，故居上居下，在治在亂，無所不宜。此又一章之通旨也。」

子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道。如此者，烖及其身者也。」好，去聲。烖，古灾字。

以上孔子之言，子思引之。反，復也。《語録》曰：「以下文觀之，非不師古之謂也。」○陳氏曰：「謂生今之世而欲復古之道。」

非天子，不議禮，不制度，不考文。

此以下，子思之言。禮，親疏貴賤相接之體也。愚謂：如有虞氏貴德而尚齒，夏后氏貴尊而尚齒，商人貴爵而尚齒，周人貴親而尚齒之類。度，品制。愚謂：如《虞書》同律度量衡之類。下文車同軌，亦其一也。文，書名。《語録》曰：「如大字唤做大字，上字唤做上字，下字唤做下字，此之謂書名，是那字底名。」○又曰：「古者人不甚識字，字易得差，所以每歲一番，使大行人之屬巡行天下，考過這字是正與不正。」

今天下車同軌，書同文，行同倫。行，去聲。

今，子思自謂當時也。軌，轍迹之度。陳氏曰：「古之造車，依在地之轍迹而爲之。」倫，次序之體。《語録》曰：「次序如等威節文之類，體如辨上下、定民志，君臣父子、貴賤尊卑相接之體，皆是天子制此禮，通天下共行之，故其次序之體，等威節文，皆如一也。」三者皆同，言天下一統也。

雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。

鄭氏曰：「言作禮樂者，必聖人在天子之位。」

子曰：「吾説夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。」

此又引孔子之言。杞，夏之後。徵，證也。宋，殷之後。三代之禮，孔子皆嘗學之而能言其意；但夏禮既不可考證，殷禮雖存，又非當世之法，惟周禮乃時王之制，今日所用。孔子既不得位，則從周而已。

右第二十八章。

承上章爲下不倍而言，亦人道也。

或問：「子思之時，周室衰微，禮樂失官、制度不行於天下久矣，其曰同軌、同文，何耶？」曰：「當是之時，周室雖衰，而人猶以爲天下之共主。諸侯雖有不臣之心，然方彼此爭雄，不能相尚，下及六國之未亡，猶未有能更姓改物，而定天下于一者也。則周之文軌，孰得而變之哉？」三山陳氏曰：「案魯穆公元年，子思作《中庸》，蓋周威烈王之十七年也。是時列國雖强，猶有周制。」曰：「周之車軌書文，何以能若是其必同也？」曰：「古之有天下者，必改正朔，易服色，殊徽號，以新天下之耳目，而一其心志，若三代之異尚，其見於書傳者詳矣。軌者，車之轍迹也。周人尚輿，而制作之法，領於《冬官》，其『輿』之『廣六尺六寸』，故其轍迹之在地者，相距之間，廣狹如一，無有遠邇，莫不齊同。凡爲車者，必合乎此，然後可以行乎方內而無不通；不合乎此，則不惟有司得以討之，而其行於道路，自將偏倚阢隉而跬步不前，亦不待禁而自不爲矣。古語所謂閉門造車，出門合轍，蓋言其法之同。而《春秋傳》所謂『同軌畢

至』者，則以言其四海之内政令所及者，無不來也。文者，書之點畫形象也。《周禮・司徒》教民『道藝』，而書居其一；又有《外史》『掌達書名於四方』，而大行人之法，則又每九歲而一喻焉。其制度之詳如此，是以雖其末流，海内分裂，而猶不得變也。必至於秦滅六國，而其號令法制有以同於天下，然後車以六尺爲度，書以小篆隸書爲法，而周制始改爾，孰謂子思之時而遽然哉！」三山陳氏曰：「秦吞併後，始用六爲紀，而輿六尺，是改車之軌，損於周者六寸矣。又命李斯、程邈更制小篆隸書，而後書之文始不同。」

王天下有三重焉，其寡過矣乎！王，去聲。

吕氏曰：「三重，謂議禮、制度、考文。惟天子得以行之，則國不異政，家不殊俗，而人得寡過矣。」

上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從；下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。

上焉者，謂時王以前，如夏、商之禮，雖善而皆不可考。下焉者，謂聖人在下，如孔子雖善於禮，而不在尊位也。三山陳氏曰：「上乎周而爲夏、商，禮非不善，然既於今而無所證，則民將駭而不信矣。下而不獲用於周，如孔子者，德非不善，然不得顯位以行之，則民亦玩而不信矣。」

故君子之道：本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。

此君子，指王天下者而言。其道，即議禮、制度、考文之事也。《語録》曰：「君子指在上之人。上章言雖有其德，苟無其位，不敢作禮樂。就那身上説，只做得那般事看。」本諸身，有其德也。徵諸庶民，驗其所信從也。建，立也，立於此而參於彼也。天地者，道也。《語録》曰：「問：

「以上下文例之，此天地似乎是形氣之天地。蓋建諸天地之間，而其道不悖於我也。』曰：『此天地只是道耳，謂吾建於此，而於道不相悖也。』」鬼神者，造化之迹也。百世以俟聖人而不惑，所謂聖人復起，不易吾言者也。

質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。

知天知人，知其理也。陳氏曰：「鬼神，天理之至也，聖人，人道之至也。惟知天理之至，所以無疑；惟知人道之至，所以不惑。」

是故君子動而世爲天下道，行而世爲天下法，言而世爲天下則。遠之則有望，近之則不厭。

動，兼言行而言。道，兼法則而言。法，法度也。則，準則也。潘氏曰：「行有成迹，故可效法。言只言其理，如此未有事迹之可言，必在人準則而推行之。」

《詩》曰：「在彼無惡，在此無射；庶幾夙夜，以永終譽！」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。惡，去聲。射，音妒。詩，作斁。

《詩·周頌·振鷺》之篇。射，厭也。所謂此者，指本諸身以下六事而言。

右第二十九章。

承上章居上不驕而言，亦人道也。

或問二十九章之說。曰：「三重，諸說不同，雖程子亦因鄭注，然於文義皆不通。案：程子曰：「三重，即三王之禮。」此即鄭注之說。唯呂氏一說，爲得之耳。至於上下焉者，則呂氏亦失之，惜乎其不因上句以推之，而爲是矛盾也。」案：呂氏曰：「上焉謂上達之事，如性命道德之本，不驗之於民之行事，則徒言而近於荒唐。下焉者謂下達之事，如刑名度數之末，隨時變易，無所稽考，則臆見而出於穿鑿。二者皆無取信於民，是以民無所適從。」曰：「然則上焉者以時言，下焉者以位言，宜不得爲一

說，且又安知下焉者之不爲霸者事耶？」曰：「以王天下者而言，則位不可以復上矣，以霸者之事而言，則其善又不足稱也，亦何疑哉？」曰：「此章文義，多近似而若可以相易者，其有辨乎？」曰：「有。三王以迹言者也，故曰不謬，言與其已行者無所差也。陳氏曰：「謂考質諸三王，驗其所已行之迹而不差繆。」天地，以道言者也，故曰不悖，言與其自然者無所拂也。陳氏曰：「謂立諸天地之間，順其自然之理而不違悖。」鬼神無形而難知，故曰無疑，謂幽有以驗乎明也。後聖未至而難料，故曰不惑，謂遠有以驗乎近也。潘氏曰：「通天下一理耳，無往不在，無時不然，是以達幽明、貫古今，而無所不通。」動，舉一身兼行與言而言之也。道者，人所共由，兼法與則而言之也。法謂法度，人之所當守也。則謂準則，人之所取正也。遠者悅，其德之廣被，故企而慕之；近者習，其行之有常，故久而安之也。」

仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。

祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。陳氏曰：「堯舜，人道之極，故宗之。法度，至周而備，故守之。」律天時者，法其自然之運。襲水土者，因其一定之理。陳氏曰：「天時者，春夏秋冬之四時，有自然之運，故聖人法之。水土者，東西南北之四方，各有一定之理，故聖人因之。」皆兼內外該本末而言也。《語録》曰：「兼本末内外精粗而言，是言聖人功夫。」○永嘉陳氏曰：「祖述者，道法在其中。憲章者，法道在其中。律天時者，大則顯晦屈伸。襲水土者，小則採山釣水。細底道理，爲本爲內，麤底爲末爲外。」

辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。辟，音譬。幬，徒報反。

錯，猶迭也。此言聖人之德。葉氏曰：「是述夫子之德同乎天也。」

萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。

悖，猶背也。天覆地載，萬物並育於其間而不相害；陳氏曰：「天無不覆，地無不載，大化流行，萬物止其所而不相侵害。」〇潘氏曰：「無不覆載者，廣大之體也。」四時日月，錯行代明而不相悖。陳氏曰：「四時錯行，日月代明，一寒一暑，一晝一暮，似乎相反，而其實非相違悖。」〇潘氏曰：「錯行代明者，變通之用也。」所以不害不悖者，小德之川流；所以並育並行者，大德之敦化。《語録》曰：「大德是敦那化底，小德是流出那敦化底出來。這便如忠便是做那恕底，恕便是流出那忠來底。如中和，中便是大德敦化，和便是小德川流。自古亘今，都只是這一箇道理。」小德者，全體之分；大德者，萬殊之本。黄氏曰：「大德是心之本體，無許多大底，亦做不得小底出來。」川流者，如川之流，脉絡分明而往不息也。敦化者，敦厚其化，根本盛大而出無窮也。葉氏曰：「川流者，言如川之流，有枝有派，觸處彌滿，流行不已也。敦化者，言藴蓄妙理，深厚盛大，其來無端，莫窺其自也。」此言天地之道，以見上文取辟之意也。《語録》曰：「是言天地之大如此，言天地，則見聖人矣。」

右第三十章。

言天道也。

或問小德大德之説。曰：「以天地言之，則高下散殊者，小德之川流；於穆不已者，大德之敦化。以聖人言之，則物各付物者，小德之川流；純亦不已者，大德之敦化。以此推之，可見諸説之得失矣。」陳氏曰：「大德是就造化渾淪大本處論，造化之大本處敦厚，則根本盛大，其出也流行而不窮。小德是就造化中間條貫處細碎論，造化之生成，其條理如川水之流，脉絡分明，而晝夜之流不息。若以天地言，

則萬物之或高或下，或散或殊者，小德之川流；維天之命，於穆不已者，大德之敦化。若以本文言之，則萬物有許多種類，各正其所而不相害，四時日月之運行而不相悖，是小德之川流；天地覆載，而萬物並育，四時日月，其道並行，是大德之敦化。此說天地之道所以爲大，而孔子之德所以取譬於斯。」曰：「子之所謂兼内外、該本末而言者，何也？」曰：「是不可以一事言也，姑以夫子已行之迹言之，則由其書之有得夏時、贊《周易》也，由其行之有不時不食也，迅雷風烈必變也，以至於仕止久速之皆當其可也，而其所以『律天時』之意可見矣。由其書之有序《禹貢》、述《職方》也，由其行之有居魯而逢掖也，居宋而章甫也，以至於用舍行藏之所遇而安也，而其『襲水土』之意可見矣。若因是以推之，則古先聖王之所以迎日推筴，頒朔授民，而其大至於禪授放伐，各以其時者，皆『律天時』之事也。其所以體國經野，方設居方，而廣至於昆蟲草木各遂其性者，皆『襲水土』之事也。使夫子而得邦家也，則亦何慊於是哉！」

唯天下至聖，爲能聰明睿知，足以有臨也；寬裕温柔，足以有容也；發强剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。知，去聲。齊，側皆反。別，彼列反。

聰明睿知，生知之資。陳氏曰：「聰明睿知者，聖人生知安行之資，蓋首出庶物者也。聰是耳之所聽無不聞，明是目之所視無不見，睿是無所不通，知是無所不知。聰明以耳目言，睿知以心言。」臨，謂居上而臨下也。《語録》曰：「且如臨一人，須是强得那一人方得。至於百人、千人、萬人，皆然。若臨天下，便須臨得天下方得。」其下四者，乃仁義禮知之德。陳氏曰：「寬是寬大，裕是優裕，温和而柔順，此仁也。仁則度

量寬洪廣大，故曰有容。發是奮發，强是强而有力，剛毅皆剛意，此義也。義則操執得牢固，故曰有執。齊是齊嚴，莊是端莊，中則無過不及，正則不偏，此言禮也，故曰有敬。文理密察，此知也，故曰有別。」文，文章也。《語録》曰：「如物之文縷。」○陳氏曰：「是燦然而有文章。」理，條理也。《語録》曰：「理是有條辨逐一路子。以各有條，謂之理。」○又曰：「如竹木之文理相似，直是一般理，横是一般理。」密，詳細也。《語録》曰：「此是聖人於至纖至悉處，無不詳審。且如一物，初破作兩箇，又破作四片，若未恰好，又破作八片，只管詳密。」察，明辨也。陳氏曰：「謂足以分別事物。」

溥博淵泉，而時出之。

溥博，周徧而廣闊也。淵泉，静深而有本也。《語録》曰：「溥，周徧。博，宏大。淵，深沈。泉，便有箇發達不已底意。」出，發見也。言五者之德，充積於中，而以時發見於外也。

溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不説。見，音現。説，音悦。

言其充積極其盛，陳氏曰：「此言上二句。」而發見當其可也。陳氏曰：「此言下三句。」○愚謂：當其可，即合理之謂也。見是方出而未形於言行之間，如下章所謂不動而敬，不言而信是也。下面方分言行。

是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。施，去聲。隊，音墜。

舟車所至以下，蓋極言之。配天，言其德之所及，廣大如天也。

右第三十一章。

承上章而言小德之川流，亦天道也。

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？夫，音扶。焉，於虔反。

經、綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。《語録》曰：「治絲

者，先須逐條理其頭緒而分之，所謂經也。然後比其類而合之，如打條者，必取所分之緒比類而合爲一，所謂綸也。」〇陳氏曰：「一是分疏條理，一是牽聯相合。」經，常也。大經者，五品之人倫。陳氏曰：「即君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之大倫。」大本者，所性之全體也。陳氏曰：「即是中者，天下之大本一般。中乃未發之中，就性論；今所謂大本，以所性之全體論。」惟聖人之德極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以爲天下後世法，所謂經綸之也。陳氏曰：「如君是君，臣是臣，父是父，子是子，兄是兄，弟是弟，夫是夫，婦是婦，各有條理，一定而不亂，故曰經。如君臣之相敬，父子之相親，夫婦之相倡和，兄弟之相友睦，朋友之相切磋琢磨，牽比其倫類，自然相合，故曰綸。惟聖人極誠無妄，於人倫各盡其所當然之實，皆可以爲天下後世之標準，如使契教人倫，蓋吾身已有箇標準，故人皆取法之。」其於所性之全體，無一豪人欲之僞以雜之，而天下之道，千變萬化，皆由此出，所謂立之也。陳氏曰：「聖人於所性之全體，初無一豪人欲之雜，及發而應事接物，千條萬緒，千變萬化，皆從大本中流出，其本根所在甚宏大，非誠極其至，不能立之。」其於天地之化育，則亦其極誠無妄者，有默契焉，非但聞見之知而已。《語録》曰：「天地化育，如春夏秋冬，日月寒暑，無一息之差。知化者，真知其必然。所謂知者，至誠無僞，有以默契也。」〇陳氏曰：「知字不可以聞見之知論，只如肝膽相照一般。聖人之德，極誠無妄，其生育變化萬物之功，與天地造化，脗合交契，渾融一體，所謂知也。」此皆至誠無妄，自然之功用，夫豈有所倚著於物而後能哉。《語録》曰：「堂堂然流出，夫焉有倚靠？」

肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！肫，之純反。

肫肫，懇至貌，以經綸而言也。陳氏曰：「經綸大經，須加懇切詳細之功，不可有急迫操切之意。」淵淵，靜深貌，以立本而言也。陳氏曰：「靜深則有根本而不竭，故以立本言。」浩浩，廣大貌，以知

化而言也。陳氏曰：「此誠之體，與天同其大，故其生育變化，與天同其功，故以知化言。」其淵其天，則非特如之而已。永嘉陳氏曰：「如天如淵，猶是二物，其天其淵，即聖人便是天淵。」

苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？聖知之知，去聲。

固，猶實也。鄭氏曰：「唯聖人能知聖人也。」《語録》曰：「問：『上面聖人是人，下面聖人是聖人之道？』曰：『亦是人也。惟有其人，而後至誠之道乃始實見耳。』」○陳氏曰：「非若此等人，則不能知得此等事。」

右第三十二章。

承上章而言大德之敦化，亦天道也。前章言至聖之德，此章言至誠之道。然至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲，則亦非二物矣。《語録》曰：「至聖至誠，只是以表裏言。至聖，是其德之發見乎外者；至誠，則是那裏面骨子至誠處，非聖人不自知。至聖，則外人只見得到這處。或曰：『至誠至聖，亦可以體用言否？』曰：『體用也不相似，只是說得表裏。』」○葉氏曰：「至聖，指發用神妙而言，仍上文小德川流之意。至誠，指大經大本之實理而言，仍上文大德敦化之意。非至聖無以顯至誠之全體，非至誠無以全至聖之妙用，其實非二物也。」○永嘉陳氏曰：「聖者，靈通變化之稱，人道之極功。誠者，真實無妄之謂，與天合德也。經中凡說天德處，必曰至誠；凡論人倫之至處，必曰至聖。」此篇言聖人天道之極致，至此而無以加矣。

或問至聖至誠之說。曰：「楊氏以『聰明睿智』爲『君德』者，得之而未盡；其『寬裕』以下則失之。蓋聰明睿智者，生知安行而首出庶物之姿也，容執敬別，則仁義禮智之事也。案：楊氏曰：「《書》曰『惟天生聰明時乂』，《易》曰『知臨大君之宜吉』，則聰明睿智，人君之德也，故足以有臨；寬裕溫柔，仁之質也，

故足以有容；發强剛毅以致果，故有執；齊莊中正以直内，故有敬；文理密察理於義也，故有别。」○《語録》曰：「問理於義也。曰：『便是怕如此説這一句了未得，又添一句，都不可曉。』」經綸以下，諸家之説，亦或得其文義，但不知經綸之爲致和，立本之爲致中，知化之爲窮理以至於命，且上於至誠者無所繫，下於焉有所倚者無所屬，則爲不得其綱領耳。游氏以上章爲言『至聖之德』，下章爲言『至誠之道』者，得之。案：游氏曰：「聰明睿智，聖德也；寬裕温柔，仁德也；發强剛毅，義德也；齊莊中正，禮德也；文理密察，智德也。溥博者，其大無方；淵泉者，其深不測。或容以爲仁，或執以爲義，或敬以爲禮，或别以爲智，惟其時而已，此所謂時出之也。夫然，故外有以正天下之觀，内有以通天下之志，是以見而民敬，言而民信，行而民悦，自西自東，自南自北，莫不心悦而誠服，此至聖之德也。天下之大經，五品之民彝也。凡爲天下之常道，皆可名於經，而民彝爲大經。經綸者，因性循理而治之，無汩其序之謂也。立天下之大本者，建中于民也。淵淵其淵，非特如淵而已；浩浩其天，非特如天而已，此至誠之道也。」其説自『德者其用』以下，皆善。」案：游氏曰：「德者，其用也，有目者所共見，有心者所共知，故凡有血氣者，莫不尊親。道者，其本也，非道同志一，莫窺其奥，故曰『苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之』？蓋至誠之道，非至聖不能知；至聖之德，非至誠不能爲。故其言之序，相因如此。」

《詩》曰：「衣錦尚絅。」惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道：淡而不厭，簡而文，温而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。衣，去聲。絅，口迥反。惡，去聲。闇，於感反。

前章言聖人之德，極其盛矣。此復自下學立心之始言之，而下文又推之以至其極也。葉氏曰：「上三章極言孔子體天之德，與夫至聖至誠之功用，中庸之道，至矣盡矣。子思又慮學者馳騖於

高遠，而忘下學之功夫，而或失其指歸，故此章總論，必自下學務内至親至切言之，然後極於至精至微不可擬議之地。」《詩·國風·衛·碩人》、《鄭》之《丰》，皆作「衣錦褧衣」。褧、絅同。禪衣也。《語録》曰：「古註以爲禪衣所以襲錦衣者。問：『禪與單字同異？』曰：『同。沈括謂絅與檾同，是用檾麻織疏布爲之，不知是否。」❶尚，加也。陳氏曰：「衣錦而加絅衣以蔽之。」古之學者爲己，故其立心如此。黄氏曰：「惡其文之著，此君子之立心如此。」尚絅故闇然，衣錦故有日章之實。《語録》曰：「只暗暗地做工夫處，這理自掩蔽不得。」〇陳氏曰：「衣錦者，美在其中；尚絅者，不求知於外。古之學者，只欲此道理實得於己，不是欲求人知。惟其不求人知，所以闇然。雖曰闇然，而道理自彰著而不可揜，猶衣錦尚絅而錦之文采自然著見於外也。」淡、簡、温，絅之襲於外也；不厭而文且理焉，錦之美在中也。《語録》曰：「淡則必厭，簡則不文，温則不理。而今却不厭而文且理，只緣有錦在裏面，若上着布衫，着布襖，便都内外黑淬淬地。」小人反是，則暴於外而無實以繼之，是以的然而日亡也。《語録》曰：「小人不曾做時，已報得滿地人知，然實不曾做得。」遠之近，見於彼者由於此也。《語録》曰：「是以己對物言之，知在彼之是非，由在我之得失。」風之自，著乎外者本乎内也。《語録》曰：「是知其身之得失，由乎心之邪正。」微之顯，有諸内者形諸外也。《語録》曰：「專指心説，就裏來。」有爲己之心，而又知此三者，則知所謹而可入德矣。陳氏曰：「君子立心，只是爲己而又能知道理之見於遠者自近始，故自近而謹；知見於風化者自身始，❷故自身而謹；有諸内者甚微，而著於外者甚顯，故自微而謹。既知此三者而有所謹，則可與之入德矣。」故下文引《詩》言謹獨之事。

《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之昭。」故君子内省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯

❶「否」，原誤作「也」，今據四庫本改。
❷「知」，原誤作「者」，今據四庫薈要本改。

人之所不見乎。惡，去聲。

《詩·小雅·正月》之篇。承上文言「莫見乎隱，莫顯乎微」也。疚，病也。無惡於志，猶言無愧於心，此君子謹獨之事也。陳氏曰：「《正月》詩『潛雖伏矣』，即首章隱微處；『亦孔之昭』，即首章莫見莫顯意。言隱伏之間，其理甚昭明。君子内省，此處須是無一豪疚病，如此則無愧於心。君子所以不可及者，只是能於人所不知而己獨知之地，致其謹耳。」

《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」故君子不動而敬，不言而信。相，去聲。

《詩·大雅·抑》之篇。相，視也。屋漏，室西北隅也。《文集》曰：「《曾子問》謂之『當室之白』，孫炎曰：『當室，日光所漏入也。』」〇《語録》曰：「古人室在東南隅開門，東北隅爲穾，西北隅爲屋漏，西南爲奧。人纔進，便先見東北隅，却到西北隅，然後始到西南隅，此是至深密之地。」承上文又言君子之戒謹恐懼，無時不然，不待言動而後敬信，陳氏曰：「《抑》詩即是首章戒謹其所不睹、恐懼其所不聞意。屋隅，人迹所不到之地。此處蓋己之所不睹，須是真實無妄，常加戒謹恐懼，方能無愧怍。君子爲己之功至此，不待於動而應事接物方始敬，蓋於未應接之前，無人處已無非敬矣；不待見於發言而後信，實蓋於未發言之前，本來真實，無非信矣。」則其爲己之功益加密矣。陳氏曰：「此處一節密一節，首章先説戒謹恐懼，後説謹獨，是自密而疎，蓋從内面發出來。此處先説謹獨，後説戒謹恐懼，是自疎而密，蓋從外面説入。」故下文引《詩》并言其效。

《詩》曰：「奏假無言，時靡有争。」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。假，格同。鈇，音夫。

《詩·商頌·烈祖》之篇。奏，進也。承上文而遂及其效，言進而感格於神明之際，極其誠敬，無有言説而人自化之也。陳氏曰：「所以不待賞而民自勸，不待怒而民自畏之。」威，畏也。鈇，莝斫刀也。鉞，斧也。

《詩》曰：「不顯惟德！百辟其刑之。」是故君子篤恭而天下平。

《詩·周頌·烈文》之篇。不顯，説見二十六章，此借引以爲幽深玄遠之意。承上文言天子有不顯之德，而諸侯法之，則其德愈深而效愈遠矣。《文集》曰：「不顯二字，二十六章者別無他義，故只用詩意。卒章所引，緣自章首尚絅之云，與章末無聲無臭皆有隱微深密之意，故知其當別爲一義，與詩不同也。」○《語録》曰：「問：『不顯其德，案詩中例是言豈不顯也，今借引此詩，真作不顯説，如何？』曰：『是箇幽深玄遠意，是不顯中之顯。』」篤，厚也。篤恭，言不顯其敬也。篤恭而天下平，乃聖人至德淵微，自然之應，中庸之極功也。《語録》曰：「此章到篤恭而天下平，已是極處結局了，他人孰不恭敬？然却不能平天下，聖人篤恭，天下便平，都不可測耳。」○陳氏曰：「文章至此，凡五引《詩》，頭節説學者須爲己不求人知，第二節説致謹於人所不見處，第三節説不特人所不見，雖己所不聞不見處，亦當致敬，第四節説不待言説而人自化之，第五節説不顯篤恭，聖人至德功效，有自然之應，乃中庸之極功也。」

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。」《詩》曰「德輶如毛」，毛猶有倫。「上天之載，無聲無臭」，至矣！輶，由、酉二音。

《詩·大雅·皇矣》之篇。引之以明上文所謂不顯之德者，正以其不大聲與色也。《語録》曰：「只是説至德自無聲色。」又引孔子之言，以爲聲色乃化民之末務，今但言不大之而已，則猶有聲色者存，是未足以形容不顯之妙。三山陳氏曰：「是雖曰不大聲與色，然猶有聲色者存焉，特不大之耳。」○蔡氏曰：「是猶未足以盡此理之妙。」不若《烝民》之詩所言「德輶如毛」，❶則庶乎可以形容矣，而又自以爲謂

❶「輶」，原誤作「輕」，今據四庫本改。

之毛，則猶有可比者，是亦未盡其妙。三山陳氏曰：「苟謂之如毛，是尚容比類也。」○蔡氏曰：「是亦未足以盡此理之妙。」不若《文王》之詩所言「上天之事，無聲無臭」，然後乃爲不顯之至耳。蓋聲臭有氣無形，在物最爲微妙，而猶曰無之，故唯此可以形容不顯篤恭之妙。《語録》曰：「所謂不顯其德者，幽深玄遠，無可得而形容，雖不大聲以色，德輶如毛，皆不足以形容。直是無聲無臭，到無迹之可尋，然後已。」非此德之外，又別有是三等，然後爲至也。陳氏曰：「非是德之外，又別有三等級如此。」

右第三十三章。子思因前章極致之言，反求其本，復自下學爲己謹獨之事，推而言之，以馴致乎篤恭而天下平之盛。又贊其妙，至於無聲無臭而後已焉。《語録》曰：「《中庸》後面愈説得向裏來，凡八引《詩》，一步退似一步，都用那般不言不動，不顯不大底字，直説到無聲無臭，則至矣。或曰：『到此裏還得本體？』曰：『然。』」○又曰：「此段自衣錦尚絅，闇然日章，漸漸收斂到後面，一段密似一段，直到聖而不可知處曰無聲無臭，至矣！」蓋舉一篇之要，而約言之，其反復丁寧示人之意，至深切矣，學者其可不盡心乎！

或問卒章之説。曰：「承上三章，既言聖人之德而極其盛矣，子思懼夫學者求之於高遠玄妙之域，輕自大而反失之也，故反於其至近者而言之，以示入德之方，欲學者先知用心於内，不求人知，然後可以謹獨誠身，而馴致乎其極也。君子篤恭而天下平，而其所以平者，無聲臭之可尋，此至誠盛德，自然之效，而中庸之極功也，故以是而終篇焉。蓋以一篇而論之，則天命之性，率性之道，脩道之教，與夫天地之所以位、萬物之所以育者，於此可見其實德。以此章論之，

則所謂淡而不厭，簡而文，温而理，知遠之近、知風之自、知微之顯者，於此可見其成功，皆非空言也。然其所以入乎此者，則無他焉，亦曰反身以謹獨而已矣。故首章已發其意，此章又申明而極言之，其旨深哉！其曰不顯，亦充尚絅之心，以至其極耳，與《詩》之訓義不同，蓋亦假借而言，若《大學》敬止之例也。」「諸説如何？」曰：「程子至矣。案：程子曰：「不愧屋漏，便是箇持敬氣象。」○又曰：「不愧屋漏，則心安而體舒。」○又曰：「尚不愧于屋漏，是敬之事。」○又曰：「聖人脩己以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，四靈何有不至。此體信達順之道，聰明睿智，皆由此出，以此事天享帝。」○又曰：「道，一本也，知不二本，便是篤恭而天下平之道。」○又曰：「君子之遇事無巨細，一於敬而已矣。簡細故以自崇，非敬也，飾私智以爲奇，非敬也，要之無敢慢而已。《語》曰：『居處恭，執事敬，雖之夷狄，不可棄也。』然則執事敬者，固爲仁之端也，推是心而成之，則篤恭而天下平矣。」○又曰：「毛猶有倫，入豪釐絲忽終不盡。」○又曰：「《中庸》言道，只消道『無聲無臭』四字，總括了多少。」○又曰：「《中庸》之語，其本至於無聲無臭，其用至於禮儀三百、威儀三千。自禮儀三百、威儀三千，復歸於無聲無臭，此言聖人心要處。」呂氏既失其章旨，又不得其綱領條貫，而於文義尤多未當。如此章承上文聖誠之極致，而反之以本乎下學之初心，遂推言之，以至其極而後已也。而以爲『皆言德成反本』之事，則既失其章旨矣。案：呂氏曰：「此章皆言德成反本，以盡中庸之道。」此章凡八引《詩》，自衣錦尚絅，以至不顯惟德，凡五條，始學成德疎密淺深之序也；自不大聲色，以至無聲無臭，凡三條，皆所以贊夫不顯之德也。今以『不顯惟德』通前三義而并言之，又以後三條者，亦通爲進德工夫淺深次第，則又失其條理矣。案：呂氏

曰：「不顯惟德，百辟其刑之者，蓋要其所以不動而敬，不言而信，不賞而勸，不怒而威，豈有他哉？在德而已！」○又曰：「德輶如毛，謂之德者，猶誠之者也，未至乎誠也。若至乎誠，則與天爲一，無意無我，非勉非思，渾然不可得而名者也。聲臭之於形，微矣，有物而不可見，猶曰無之，則上天之事可知矣。」○又曰：「不動而敬，不言而信，不賞而勸，不怒而威，則德孚於人而忘乎言動矣，然猶有德之聲色存焉。至于不大聲色，然後可以入乎無聲無臭而誠一於天。」至以知風之自爲知『見聞』、『動作』皆由『心出』，案：呂氏曰：「以見聞之廣，動作之利，推所從來，莫非心之所出，其知風之自歟！」以知微之顯爲知『心之精微』『明達暴著』，案：呂氏曰：「心之精微，至隱至妙，無聲無臭，然其理明達暴著，若懸日月，其知微之顯歟？」以『不動』而敬、『不言』而信爲『人敬信』之，案：呂氏曰：「其中有本，不待言動而人敬信。」以『貨色』『親長』『達諸天下』爲『篤恭而天下平』，案：呂氏曰：「君子之善與人同，合內外之道則爲德，非特成己，將以成物，故君子言貨色之欲，親長之始，必達於天下而後已，豈非篤恭而天下平者哉！」以德爲誠之之事而『猶有聲色』，至於『無聲無臭』然後『誠一於天』，已見上註。則又文義之未當者然也。然近世說者，乃有深取乎其知風之自之說，而以爲非大程夫子不能言者，蓋習於佛氏『作用是性』之談，而不察乎了翁序文之誤耳。學之不講，其陋至此，亦可憐也！《語録》曰：「呂氏却是作用是性之德，於學無所統攝。」游氏所謂『無藏於中，無交於物，泊然純素，獨與神明居』，所謂『離人而立於獨』者，皆非儒者之言。案：游氏曰：「無藏於中，無交於物，泊然純素，獨與神明居，此淡也，然因性而已，故不厭。」○又曰：「無聲無臭，則離人而立於獨矣。」『不失足於人，不失色於人，不失口於人』，則又審於接物之事，而非簡之謂也。案：游氏曰：「不失

足於人，不失色於人，不失口於人，此簡也，然循理而已，故文。」其論三『知』，未免牽合之病。案：游氏曰：「欲治其國，先齊其家，知遠之近也，人人親其親，長其長，而天下平，可不謂近矣乎！欲齊其家，先脩其身，知風之自也。《易》於《家人》曰：『風自火出』，而『君子以言有物、行有常』，可不謂所自乎？欲脩其身，先正其心，知微之顯也。夫道視之不見，聽之不聞，而常不離心術日用之間，可不謂顯矣乎！」其論『德輶如毛』以下，則其失與呂氏同。案：游氏曰：「所謂德者，非甚高而難知也，甚遠而難至也，舉之則是，故曰德輶如毛。既已有所舉矣，則必思而得，勉而中，是人道而有對也，故曰毛猶有倫。若夫誠之至，則無思無爲，從容中道，是天道也，故曰上天之載，無聲無臭矣。」楊氏『知風之自』，案：楊氏曰：「世之流風，皆有所自，清之隘，和之不恭，知其自此，則君子不由也。」與呂氏舊本之說略同，案：呂氏曰：「墨子兼愛，楊子爲我，其始未有害也，其風之末，則至於無君無父，而近於禽獸。伯夷之不屑就，以爲清；柳下惠之不屑去，以爲和。其風之末，不免乎隘與不恭，君子不由，則其端不可不慎也。故曰：差之豪釐，繆以千里，其知風之自歟！」而其取證，又皆太遠。要當參取呂氏改本，去其所謂見聞者，而益以言語之得失，動作之是非，皆知其有所從來而不可不謹，則庶乎其可耳。案：呂氏見聞之說，已見上註。以德輶如毛爲有德而未化，則又呂、游之失也。案：楊氏曰：「德輶如毛，未至於無倫，猶有德也，有而不化，非其至也，故上天之載，無聲無臭，然後爲至。」侯氏說多疎闊，惟以此章爲『再敘入德成德之序』者，獨爲得之也。」案：侯氏曰：「自衣錦尚絅，至無聲無臭，至矣！子思再敘入德成德之序也。」

中庸纂疏

後學　成德　挍訂

讀《論孟集註》綱領

後學趙順孫纂録

《集註》如秤上稱來無異，不高些，不低些，如看得透，存養熟，甚生氣質。《朱子語録》○又曰：「某於《論》、《孟》逐字秤等，不教偏些子，❶學者將註處，宜子細看。」

《集註》添一字不得，減一字不得。《語録》○又曰：「不多一箇字，不少一箇字。」

看《集註》時，不可遺了緊要字。蓋解中有極散緩者，有緩急之間者，有極緊要者。某下一字時，直是秤輕等重，方敢寫出。《語録》○又曰：「讀《集註》只是要看無一字閑，若意裏説做閑字，那箇正是緊要字。」

《集註》至于訓詁皆子細者，蓋要人字字着意看，字字思索到，莫要只作等閑看便了。《語録》○又曰：「要人精粗本末字字爲咀嚼過。」

問：「《註》或用『者』字，或用『謂』字，或用『猶』字，或直言。其輕重之意如何？」曰：「者、謂，是恁地。直言者，直訓如此。猶云者，猶是如此。」《語録》○胡氏曰：「某，某也，正訓也。某猶某也，無正訓，借彼以明此也。某之爲言某也，前無訓釋，特發此以明其義也。爲言，謂其説如此也。引經傳文以證者，此字義不可以常訓通也。」

《集註》於正文之下正解説字訓文義與聖經正意，❷如諸家之説有切當明白者，即引用，而不没其姓名。如《學而》首章，先尹氏而後程子，亦只是順正文解下來，非有高

❶「子」，原誤作「小」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

❷中「正」字，文淵閣四庫全書《經義考》作「止」。

下去取也。章末用圈而列諸家之説者，或文外之意而於正文有所發明，不容略去，或通論一章之意，反覆其説，切要而不可不知也。朱在過庭所聞。○《語録》曰：「《集註》内載前輩之説於句下者，❶是解此句文義。載前輩之説於章後者，是説一章之大旨及反覆此章之餘意。」○胡氏曰：「字義難明者，各有訓釋。一章意義可以分斷者，逐節註之，一章之後又合諸節而通言之。欲學者先明逐字文義，然後明逐節旨意；明逐節旨意，然後通一章之旨意也。每章只發本章之旨者，附註後。或因發聖人言外之意者，別爲一段，以附其後。亦欲學者先明本旨，而後及之也。」

《集註》乃《集義》之精髓。《語録》○又曰：「《精義》是許多語言，而《集註》能有幾何言語？一字是一字，其間有一字當百十字底。」○又曰：「前輩解説，恐後學難曉，故《集註》盡撮其要説出來，不須更於註脚外又添一段説話。只把這箇熟看，自然曉得，莫枉費心去外面思量。」○又曰：「如《精義》諸老先生説非不好，只是説得忒寬，易使人向別處去。《集註》便要人只恁地思量，文義曉得了，只管玩味，便見聖人意思出來。」○陳氏曰：「《集註》初遍閲諸家説，或一兩段，或一兩句，或一兩字可取，皆抄掇來，續旋旋磨刮，翦繁趨約，是幾百番過。」○又曰：「學者先須專從事《集註》，爲一定標準，復熟饜飫，胸中已有定見，然後方可將《集義》來參較，方識破諸家是非得失，了無遁情，益見得《集註》明潔親切，辭約而理當，義精而味長，信爲萬世不刊之書。」

程先生經解，理皆在解語内。《集註》只是發明其辭，使人玩味經文，理皆在經文内。《語録》○陳氏曰：「《集註》發明程子之説，或足其所未盡，或補其所未圓，或白其所未瑩，或貫其所未一，其實不離乎程説之中。必如是，而後謂有功於程子。未可以優劣較之。」

問：「《集註》引前輩之説，而增損改易本文，其意如何？」曰：「其説有病，不欲更就下面安註脚。」《語録》。

問：「《集註》中有兩存者，何者爲長？」

❶「句下」，原倒乙，據《朱子語類》卷四十乙正。

曰：「使某見得長底時，豈復存其短底？只爲是二説皆通，故並存之。然必有一説合得聖人之本意，但不可知耳。」復曰：「大率兩説前一説勝。」《語録》〇又曰：「《集註》中有兩説相似而少異者，亦要相資。有説全別者，是未定也。」〇又曰：「聖人言語固是旨意歸一，後人看得有未端的處，大率意義長者録在前，有當知而未甚穩者録在後。」〇胡氏曰：「有兩説相似而小異者，彼此相資而義足也。有自相牴牾者，未決而並存之也。」

《集註》某自三十歲便下工夫，到而今改猶未了，不是草草看者。《語録》〇黄氏曰：「朱子一部《論語》直解至死。」〇又曰：「朱子於一字未安，一語未順，覃思靜慮，更易不置，或一二日而未已。夜坐親見至四鼓，先生曰：『此心已孤，且休矣。』退而就寢。目未交睫，復見遣小吏將板牌改數字以見示。則是退而猶未寐也，未幾而天明矣。用心之苦如此，而學者顧以易心讀之，安能得聖賢之意哉！」

《集註》後來改定處多，遂與《或問》不相應，又無功夫脩得《或問》，故不曾傳出。今莫若只就正經上玩味，有未通處，參考《集註》，更自思索爲佳。不可恃此未定之書，便以爲是也。《朱子文集》〇《語録》曰：「《論孟或問》是十五年前文字，與今説不類。當時欲脩，後來精力衰，那箇工夫大段掉了。」〇陳氏曰：「《論》、《孟》須以《集註》爲正，如《或問》，後來置之不脩，未得爲成書。今細觀之時，覺有枯燥處，亦多有不穩處，亦多有失之太甚處，比之《大學中庸或問》之書大不同。若姑借之以參訂《集註》之所未詳則可矣，未可全案之以爲定論也。」〇愚案：朱子自以《論孟或問》爲未定之書，今不敢用《大學》、《中庸》例附于章後，惟取其與《集註》同者，疏于各條之下。

讀《論語》、《孟子》法

後學趙順孫纂疏

程子曰：「學者當以《論語》、《孟子》爲本。《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。」程伯子名顥，叔子名頤，河南人。《集註》以其學同，通稱程子云。〇《語録》曰：「《語》、《孟》工夫少，得效多。六經工夫多，得效少。」〇輔氏曰：「今之治二書，所患不精耳。果能熟讀精思，使其言皆出於吾之口，使其意皆出於吾之心，脈絡調理始終洞然，而無纖介隱昧不明之處，則六經之言固可以類推而無不明也。」讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，聖人之所以至於聖人，而吾之所以未至者，所以未得者，《語録》曰：「今人讀書，只緣不曾求聖人之意，纔拈得些小，便把自意硬入放裏面，便胡亂說，故教他就聖人意上求看如何。」〇輔氏曰：「聖人作經之意，不過欲發明此理以曉人，其所以用心而至爲聖人者，則二書固無不具也。至於吾之所以未至聖人之地，未得聖人之心者，亦惟用心與二書背戾而不合耳。」〇陳氏曰：「到經明後，方知得作經之意。識聖人心體，方知他所以用處。」句句而求之，晝誦而味之，中夜而思之，輔氏曰：「學者苟能句句而求之，勿使有一豪苟簡陵躐之意，口誦其言，心味其旨，而又能於深夜反復研思，則智日益明，理日益得，而聖人之心可漸識，聖人之地可漸造矣。」平其心，易其氣，闕其疑，則聖人之意可見矣。」《語録》曰：「平其心，只是放教虛平；易其氣，只是放教寬慢；闕其疑，只是莫去穿鑿。今人多要硬把捉教住，如何得？有箇難理會處，便要刻畫百端討出來，枉費心力。少刻只說得自底，那裏見聖人意！」〇輔氏曰：「不平其心，則必有蔽陷離窮之病；不易其氣，則必有躁急鹵莽之失；不闕其疑，則又必至於穿鑿附會而反有害於經矣。」〇陳氏曰：「平其心者，是虛其心，如衡之平，不可先立一箇定說。纔先把一說爲主於中，便如秤盤上先加一星了，到秤物時，如何得銖兩之正？易其氣者，欲見得聖

人真意時，須是和平其氣，雍容和緩，自然而得之，乃能默契。」

程子曰：「凡看文字，須先曉其文義，然後可以求其意。未有不曉文義而見意者也。」《語録》曰：「讀書須從文義上尋，今人却於文義外尋索。」

程子曰：「學者須將《論語》中諸弟子問處便作自己問，聖人答處便作今日耳聞，自然有得。雖孔孟復生，不過以此教人。輔氏曰：「若能如此看，則不徒誦其言，必將求其意，不徒求其意，必將見於行，其進於聖賢也不難矣。」若能於《語》、《孟》中深求玩味，將來涵養成甚生氣質！」輔氏曰：「若能到得後來涵養成就，則氣質變化，可使愚必明，柔必强矣。」

程子曰：「凡看《語》、《孟》，且須熟讀玩味。須將聖人言語切己，不可只作一場話說。人只看得此二書切己，終身儘多也。」《語録》曰：「《論》、《孟》不可只道理會文義得了便了，須子細玩味，以身體之，見前後晦明生熟不同，方是切實。」○又曰：「二書若便恁地讀過，只一二日可了。若要將來做切己事，玩味體察，一日多看得數段或一兩段耳。」○又曰：「讀《論》、《孟》須是切己，且如學而時習之，切己看時，曾時習與否？句句如此求之，則有益矣。」○輔氏曰：「切己之說甚有力，讀書者能將聖人言語切己體察，則定無枉費工夫，一日當有一日之功。若欲只做一場話說，則是口耳之學耳。」

程子曰：「《論》、《孟》只剩讀着，便自意足，學者須是玩味。若以語言解着，意便不足。」《語録》曰：「讀書之法，先要熟讀，須是正看背看左看右看，看得是了，未可便說道是，更須反覆玩味。」○輔氏曰：「學者須是將聖人語言熟讀深思，晝夜玩味，則可以開發吾之知識，日就高明；涵養吾之德性，日就廣大。方始見得聖賢言近而旨遠，故其意思自然厭飫飽足。若以語言解着，則意便死，於言下自然局蹙褰淺，而有楬虚不足之意。」

或問：「且將《語》、《孟》緊要處看，如何？」程子曰：「固是好，但終是不浹洽耳。」《語録》曰：「莫云《論》、《孟》中有緊要底，有汎說底，今且着力緊要底，便是揀別，此最不可。蓋道體至廣至大，聖人言

語有説得粗底，有説得細底，有説得難底，有説得易底，有説得大底，有説得小底。皆着理會透徹，若不盡見，必有窒礙處。」○又曰：「浹洽二字宜子細看，凡於聖賢言語思量透徹，乃有所得。譬之浸物於水，水若未入，只是外面稍濕，裏面依然乾燥，必浸之久，則透内皆濕。」○輔氏曰：「人纔只將二書緊要處看，便只是要求近功速效，與天理已不相似。所謂固是好者，蓋姑取其向學求道之意耳。正使其有近功速效，亦必至於偏枯蹇澀，豈復有優游厭飫貫通浹洽之意。」

程子曰：「孔子言語句句是自然，孟子言語句句是事實。」《語録》曰：「孔子言語一似没要緊説出來，自是包含無限道理，無些滲漏。初不曾着氣力，自是委曲詳盡，説盡道理，更走他底不得。若孟子便用着、氣力，依文案本，據事實説無限言語，方説得出。此所以爲聖賢之别。」

程子曰：「學者先讀《論語》、《孟子》，如尺度權衡相似，以此去量度事物，便自見得長短輕重。」輔氏曰：「尺度可以量長短，權衡可以稱輕重，理義可以别是非。能知道，則何書不可讀？何理不可究？何事不可處哉？」

程子曰：「讀《論語》、《孟子》而不知道，所謂『雖多，亦奚以爲』。」輔氏曰：「讀《語》、《孟》而不知道，則是口耳之學，未嘗着心玩味，未嘗至誠涵泳，未嘗切己體察也。故讀雖多，何益於事！」

《論語》序說

朱子集註序說　後學趙順孫纂疏

《史記・世家》曰：「孔子名丘，字仲尼。其先宋人。父叔梁紇，母顏氏。以魯襄公二十二年庚戌之歲，十一月庚子，生孔子於魯昌平鄉陬邑。爲兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。及長，爲委吏，料量平；委吏，本作季氏史。《索隱》云「一本作委吏」，與《孟子》合，今從之。爲司職吏，畜蕃息。職，見《周禮・牛人》，讀爲樴，義與杙同，蓋繫養犧牲之所。此官即《孟子》所謂乘田。適周，問禮於老子，《語録》曰：「問：『何以問禮於老聃？』曰：『老子曾爲柱下史，故知禮節文，所以孔子問之。聃雖知禮，然其意以爲不必盡行，行之反以多事，故欲絶滅之。』」既反，而弟子益進。昭公二十五年甲申，孔子年三十五，而昭公奔齊，魯亂。於是適齊，爲高昭子家臣，以通乎景公。有聞《韶》、問政二事。公欲封以尼谿之田，晏嬰不可，公惑之。有季孟吾老之語。○《語録》曰：「問：『齊景公欲封孔子田，楚昭王欲封孔子地，晏嬰、子西不可。使無晏嬰、子西，則夫子還受之否？』曰：『既仕其國，則須有采地，受之可也。』」孔子遂行，反乎魯。定公元年壬辰，孔子年四十三，而季氏强僭，其臣陽虎作亂專政。故孔子不仕，而退脩詩、書、禮、樂，弟子彌衆。九年庚子，孔子年五十一。公山不狃以費畔季氏，召，孔子欲往，而卒不行。有答子路東周語。○《語録》曰：「聖人欲往之時，是當他召聖人之時，有這些好意思來接聖人，聖人當時亦接他好意思，所以欲往。然他這箇人終是不好底人，聖人待得重理會過一番，他許多不好又只在，所以終不可去。如陰雨蔽翳，重結不解，忽然有一處略略開霽雲，收務斂，見得青天白日，這些自是好。」定公以

孔子爲中都宰，一年，四方則之，遂爲司空，又爲大司寇。十年辛丑，相定公會齊侯于夾谷，齊人歸魯侵地。十二年癸卯，使仲由爲季氏宰，墮三都，收其甲兵。孟氏不肯墮成，圍之不克。《語録》曰：「問：『成既不墮，夫子如何別無處置了便休？』曰：『不久夫子亦去魯矣。若使聖人久爲之，亦須別有箇道理。』」十四年乙巳，孔子年五十六，攝行相事，誅少正卯，與聞國政。三月，魯國大治。齊人歸女樂以沮之，季桓子受之。郊，又不致膰俎於大夫。孔子行。《魯世家》以此以上皆爲十二年事。○《語録》曰：「問：『季桓子纔受女樂，孔子不安便行。孔子向來相定公，做得許多事業，亦是季桓子聽孔子之所爲方始做得？』曰：『固是。』」○又曰：「當時若致膰俎，孔子去得更從容，惟其不致，故孔子便行。」○問：「設若魯亦致膰於大夫，則夫子果止乎？」曰：「也須去，只是不若此之速，必須別討一箇事故去。且如不致膰，亦不是大段失禮處，聖人便因此且求去。」○胡氏曰：「是時政在季氏，夫子攝行相事而已，非爲相也；與聞國政而已，非爲政也。定公素不能立，季孫既有所惑，其不足與有爲可知也，故不容於不行。」適衛，主於子路妻兄顔濁鄒家。《孟子》作顔讎由。適陳，過匡，匡人以爲陽虎而拘之。有顔淵後及文王既没之語。既解，還衛，主蘧伯玉家，見南子。有矢子路及未見好德之語。去適宋，司馬桓魋欲殺之。有天生德語及微服過宋事。又去，適陳，主司城貞子家。居三歳而反于衛，靈公不能用。有三年有成之語。晉趙氏家臣佛肸以中牟畔，召孔子。孔子欲往，亦不果。有荅子路堅白語及荷蕢過門事。○《語録》曰：「夫子於公山氏之召，却真箇要去做。於佛肸之召，但謂其不能浼我而已。」將西見趙簡子，至河而反，又主蘧伯玉家。靈公問陳，不對而行，復如陳。據《論語》則絶糧當在此時。季桓子卒，遺言謂康子必召孔子，其臣止之，康子乃召冉求。《史記》以《論語》歸與之歎爲在此時。又以《孟子》所記歎詞爲主司城貞子時語，疑不然。蓋《語》、《孟》所記，本皆此一時語，而所

記有異同耳。孔子如蔡及葉。有葉公問答、子路不對、沮溺耦耕、荷蓧丈人等事。《史記》云：「於是楚昭王使人聘孔子。孔子將往拜禮，而陳蔡大夫發徒圍之。故孔子絶糧於陳蔡之間。」有愠見及告子貢一貫之語。案是時陳蔡臣服於楚，若楚王來聘孔子，陳蔡大夫安敢圍之。且據《論語》，絶糧當在去衛如陳之時。楚昭王將以書社地封孔子。令尹子西不可，乃止。《史記》云「書社地七百里」，恐無此理，時則有接輿之歌。○愚謂：古者二十五家爲里，里則各立社。書社者，書其人名於籍。又反乎衛，時靈公已卒，衛君輒欲得孔子爲政。有魯衛兄弟及答子貢夷齊、子路正名之語。而冉求爲季氏將，與齊戰有功。康子乃召孔子，而孔子歸魯，實哀公之十一年丁巳，而孔子年六十八矣。有對哀公及康子語。然魯終不能用孔子，孔子亦不求仕，《語録》曰：「問：『孔子當周衰時，可以有爲否？』曰：『聖人無不可爲之事，只恐權柄不入手。』問：『不知聖人有不可爲之時否？』曰：『若時節變，聖人又自處之不同。』問：『孔子豈不知時君必不能用己？』曰：『聖人豈有逆料君能用我與否？到得後來説不復夢見周公，與吾已矣夫，聖人自知其不可爲矣。』」乃敘《書傳》、《禮記》。有杞宋損益從周等語。删《詩》正樂，有語太師及樂正之語。序《易·彖》、《繫》、《象》、《説卦》、《文言》。有假我數年之語。弟子蓋三千焉，身通六藝者七十二人。弟子顔回最賢，蚤死，後唯曾參得傳孔子之道。十四年庚申，魯西狩獲麟，有莫我知之歎。孔子作《春秋》。有知我罪我等語，《論語》請討陳恒事，亦在是年。○《語録》曰：「據陳恒事是獲麟年，那時聖人猶欲有爲也。」明年辛酉，子路死於衛。十六年壬戌、四月己丑，孔子卒，年七十三，葬魯城北泗上。弟子皆服心喪三年而去，唯子貢廬於冢上，凡六年。孔子生鯉，字伯魚，先卒。伯魚生伋，字子思，作《中庸》。」子思學於曾子，而孟子受業子思之門人。

何氏曰：「《魯論語》二十篇。《齊論語》別有《問王》、《知道》，凡二十二篇，其二十篇

中章句，頗多於《魯論》。《古論》出孔氏壁中，分《堯曰》下章子張問以爲一篇，有兩《子張》，凡二十一篇，篇次不與《齊》、《魯論》同。」何氏名晏，魏南陽人。○或問：「今之《論語》，其《魯論》與？」曰：「以何晏所敘篇數考之，則信爲《魯論》矣。但據《釋文》，則其文字亦或有不同者，如以必爲瓜之類。豈何氏亦若鄭註，就《魯論》篇章而又雜以《齊》、《古》之文與？然《唐·藝文志》已不載《齊》、《古》篇目，陸氏蓋於諸家説中得之耳。」

程子曰：「《論語》之書，成於有子、曾子之門人，故其書獨二子以子稱。」《或問》：「程子之説出於柳宗元，而不著柳説，何也？」曰：「柳氏之言曰：『諸儒皆以《論語》孔子弟子所記，不然也。孔子弟子，曾參最少，又老乃死，而是書記其將死之言，則去孔子之時甚遠，而當時弟子略無存者矣。吾意孔子弟子嘗雜記其言，而卒成其書者，曾子弟子樂正子、子思之徒也。故是書之記諸弟子必以字，而曾子不然，蓋其弟子之號之云爾。而有子亦稱子者，孔子之殁，諸弟子嘗以其似夫子而師之，後乃叱避而退，則固嘗有師之號矣。』凡此柳氏之言，其論曾子者得之，而有子叱避之説，則史氏之鄙陋無稽而柳氏惑焉。以《孟子》考之，當時既以曾子不可而寢其議，有子曷嘗輒據孔子之位而有其號哉？故程子特因柳氏之言斷而裁之，以爲此説，此所以不著柳説而獨以程子爲據也。」○胡氏曰：「子者，弟子稱其師之號。此書記有子、曾子之言，皆不曰字而曰子，故知其成於二子門人之手。然夫子没，一時皆以有子之言似夫子，又曾子傳之子思，子思傳之孟子，豈二子之獨以子稱亦以是歟？」

程子曰：「讀《論語》，有讀了全然無事者；輔氏曰：「不過是尋行數墨之徒耳。」○陳氏曰：「是全未有一字之得，而草率不精之故也。」有讀了後其中得一兩句喜者；《語録》曰：「到這一二句喜處，便是入頭處，如此讀將去，將久自解踏着他關捩子。倏然悟時，聖賢格言自是句句好。須知道那一句有契於心，著實理會得那一句透，如此推來推去，方解有得。今只恁地包罩説道好，如喫物事相似，事事道好，若問那般較好，其好是如何，却又不知，如此濟得甚事。」○輔氏曰：「是就其性之所進而偶有所感發焉者也，如此，則亦可以進矣。」○陳氏曰：「是已入得一線路子開明，是一兩句之精也。」有讀了後知好之

者；輔氏曰：「好之則知其味矣。如食五穀者，既知其味，則必嗜之也。」○陳氏曰：「是已覺其中有趣味之可嗜，而於書之大義甚精也。」有讀了後直有不知手之舞之足之蹈之者。」輔氏曰：「嗜之而飽饜充足，其樂有不可形容者，是以見於手舞足蹈也。」○陳氏曰：「是深有悟夫趣味之無窮，而全書之已精也。然精亦豈容易可至哉？是用多少工夫積累而然。」

程子曰：「今人不會讀書。如讀《論語》，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。」輔氏曰：「程子言雖近而意則切。使讀書者自知所以求益，不至虚費工夫也。須是熟讀涵泳，使之通貫浹洽，然後有日新之功。如是，則氣質變化，月異而歲不同也。」

程子曰：「頤自十七八讀《論語》，當時已曉文義，讀之愈久，但覺氣味深長。」《語録》曰：「所謂深長意味也，别無説，只是涵泳，久自見得。」

論語卷第一

朱子集註　後學趙順孫纂疏

學而第一

此爲書之首篇，故所記多務本之意，《語録》曰：「此一篇都是先説一箇根本。」○胡氏曰：「此篇首取其切於學者記之，故以爲多務本之意。」乃入道之門、積德之基、學者之先務也。《語録》曰：「入道之門，是將自家身己入那道理中去，漸漸相親，久之與己爲一。」○輔氏曰：「道者，人之所共由，必有所從入。德雖我之所自得，必積而後成。凡此篇所論務本之事，乃道所從入之門，而德所積累之基，學者必先務此，然後道可入而德可積矣。」凡十六章。

子曰：「學而時習之，不亦說乎？說、悦同。學之爲言效也。或問：「學之爲效。」曰：「所謂學者，有所效於彼而求其成於我之謂也。以己之未知，而效夫知者，以求其知；以己之未能，而效夫能者，以求其能，皆學之事也。」○《語録》曰：「效字所包甚廣，凡博學、審問、謹思、明辨、篤行，皆學之事。」○黄氏曰：「《集註》言學而《或問》以知與能並言，言人之效學於人，有此二者。先覺之人於天下之理該洽貫通，而吾懵然未有所知也，於是日聽其議論，而向之未知者始知矣；先覺之人於天下之事躬行實踐，而吾倀然未有所能也，於是日觀其作爲，而向之未能者始能矣。」人性皆善，而覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。或問此一節。曰：「人之所以爲人者，以其受天之命而有是性也。性之所以爲性者，以其具足萬理而無不善之雜也。是以人之有生，則仁義禮智之德，無一不根於心，其君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之倫，動作威儀之節，以至天地事物之所以然而當然者，皆不待求於外而知之能之也。然既有是形，則氣質之稟或不能無所偏，物欲之私或不能無所蔽，是以於性之德有所

不明而觸意妄行，或憧於夷狄禽獸之域。惟聖人則氣稟清明，而物欲不得以蔽之，是以能盡其性，而全其所以爲人之道。若衆人者，既已昧其性矣，而又求夫能盡其性之人問而講焉，以效其所知，觀而法之，以效其所能，則可以明善而復其初矣。若本不失其性，則亦何必效於人以復之乎？」○黄氏曰：「學問之道固多端，然其歸在於全其本性之善而已。明善，謂明天下之理。復其初，則復其本然之善也。」○陳氏曰：「所謂明善而復其初者，其中極有含蓄，乃兼知行而言，非止知之便是復其初也。學自是兼知行工夫，豈但明此理而已！」○胡氏曰：「人性皆善，人皆可學也。覺有先後，後覺者必效先覺之所爲，學之端也；乃可以明善而復其初，學之效也。」○莆田黄氏曰：「人雖由氣以成形，而氣原於理，故曰人性皆善也。然氣無定形，升降上下，往來消息，交互錯糅，易於昏雜而難得清明，故人之受是氣也，亦通者少，蔽者多。通則爲先覺，故曰覺有先後也。理寓氣中，則未嘗變，惟理不變，故學可勝氣，雖昏蔽之甚者，得先覺覺之，則亦覺焉，故曰後覺必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初也。必曰明善者，蓋不明乎善，則雖欲爲善，而不知其孰爲善，今因先覺之所爲，然後能明其爲善而效之。復其初者，又明此善乃吾有生之初元得於天者如此，向也爲氣稟之昏蔽而不知，今始知其善而爲之，非取彼先覺之有以增我所無，亦復其初而已。」○又曰：「先覺之所爲，理之所當爲也。理乃天所同命以爲人者，不如是，則不能爲人矣。」○蔡氏曰：「性者，人心所稟之天理，寂然不動之時，萬善具足之名也。由是而之五常百行，無非至善。但人爲氣質所昏，物欲所汩，又不能學以通之，既無以知其本然之善，則亦無以施其存養之功，惟能效夫先覺者之所爲，乃可以明善而復其初。明，以知者言也，復，以能者言也。朱子以明善復其初，以求知求能開示學者，切矣！」**習，鳥數飛也。學之不已，如鳥數飛也。**或問：「習爲鳥數飛。」曰：「《説文》習字『從羽從白』，《月令》所謂『鷹乃學習』是也。」○《語録》曰：「只是這一樣飛，習只是飛了又飛。」○胡氏曰：「學之不已者，學與習非一事也。」**説，喜意也。既學而又時時習之，則所學者熟，而中心喜説，其進自不能已矣。**或問：「學而時習，何以説也？」曰：「人既學而知且能矣，而於其所知之理，所能之事，又以時反復而温繹之，如鳥之始學飛者，既已能之，而又婁習

焉，則其所學者熟，而中心悦懌也。蓋人而不學，則無以知其所以爲人之理，無以能其所以爲人之事，固不足以謂之人矣。然學矣而不習，則表裏扞格，而無以致其學之之道；習矣而不時，則工力間斷，而無以成其習之之功。是以雖曰知之，而枯燥生澀，無可嗜之味；雖曰能之，而危殆杌隉，無可即之安。如是而求有以勝夫氣稟物欲之私而復其初，亦何自而能得哉！是以聖人之教，使人既學矣，而於其所學，又必時時習之，如鳥之始學飛而婁習焉者，則其心與理相涵，而所知者益精，身與事相安，而所能者益熟，蓋朝夕從容，俯仰於道德仁義之中。而凡人之所以爲人，性之所以爲性者，莫不沛然有以自得於心，而知其非由外鑠矣。此其中心油然悦懌之味，雖芻豢之甘於口，亦不足以喻其美也。」○《語録》曰：「學只是要一箇習，習熟後自然喜説不能自已。今人學所以便住了，只是不曾習熟，不見得好。」○又曰：「大抵學到説時已是進一步了，❶只説後便要住不得。」○陳氏曰：「時時習之而無間斷，則所學者熟，趣味源源而出，中心不期悦懌而進進自不能止。」

程子曰：「習，重習也。時復思繹，浹洽於中，則説也。」又曰：「學者，將以行之也。時習之，則所學者在我，故説。」或問：「程子兩義。」曰：「重複思繹者，以知者言也。所學在我者，以能者言也。學之爲道，不越乎兩端矣。」曰：「時習之所以説，諸説孰近？」曰：「夫習而熟，熟而説，脉絡貫通，最爲親切。程子所謂浹洽者是也。」○胡氏曰：「時復思繹，則習之於心，將以行之，則習之於身，内外交致其力也。」

謝氏曰：「時習者，無時而不習。坐如尸，坐時習也；立如齊，立時習也。」謝氏，名良佐。上蔡人。○《語録》曰：「學時，是知得坐如尸，立如齊。及做時，坐常是如尸，立常是如齊，此是習之事。」○又曰：「程子、謝氏各只説得一邊，尋繹義理與居處，皆當習可也。」○又曰：「程子意是説習於思，天下事若不先思，如何會行得！謝氏説習於行者，亦不是外於思，思與行，亦不可分説。」

有朋自遠方來，不亦樂乎？樂，音洛。

朋，同類也。自遠方來，則近者可知。程

❶「進一步」，原誤作「進一進」，據《朱子語類》卷二十改。

子曰：「以善及人，而信從者衆，故可樂。」

或問：「『以善及人，而信從者衆』，若何而可樂邪？」曰：「聞之張子曰：『性者，萬物之一原，非有我之所得私也。惟大人爲能盡其道，故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成。彼自蔽塞而不能順吾理者，則亦末如之何矣。』嘗以是言觀之，而朋來之樂，其指可知。蓋性之爲性，固物之所同得也，向也以其拘於氣稟，汩於物欲，而皆梏亡之。今也吾獨幸知學以復之，而既有以悦諸心矣，彼則未嘗知學而梏亡猶故也。夫以昔之得於天者皆同，而今之得於己者獨異，則亦豈吾之所欲哉！然遽欲推吾之所得以及之，則吾之善未充，而無以取信於彼，雖欲求而告之彼，亦且掉頭而不之顧矣，況望其能因吾言以復其初，而與之同其樂邪？惟其有以充諸身而形於外，則彼之聞風而覿德者，自將敬信服從之不暇。蓋近者既至，而遠者畢來，以學於吾之所學而求以復其初，凡吾之所得而悦諸心者，彼亦且將有以得而悦之，而無物我之間，則夫所謂萬物之一原者，信乎其俱立而不獨成矣。是其懽欣交通融怡和樂之意，所以盈於内而達於外者，又豈手舞足蹈之可言哉。且程子『以善及人，而信從者衆』之云，纔九字爾，而無一字之虚設也，非見之明而驗之實，其孰能與於此。」○《語録》曰：「須是自家有這善，方可及人，無這善，如何及得人？看聖人所言，多少氣象寬大。」○又曰：「善不是自家獨有，人皆有之，我自得未能及人，雖説未樂。」○又曰：「信從者衆，足以驗己之有得。然己既有得，何待人之信從始爲可樂？須知己之有得，亦欲他人之皆得，然信從者但一二，亦未能愜吾之意，至於信從者衆，則豈不可樂！」○又曰：「大抵私小底人，或有所見，不肯告人，持以自多。君子存心廣大，己有所得足以及人，今既信從者自遠而至，其衆如是，安得不樂。」○問：「初學將自謀不暇，何以及得人？」曰：「謂如傳師友些好説話，好文字，歸與朋友，亦唤做及人。如有好説話，好文字，緊緊藏在籠篋中，如何及得人？」○黄氏曰：「以善及人，原其所以遠來也，信從者衆，實其自遠而來也。」

又曰：「説在心，樂主發散在外。」

或問：「説樂皆出於心，而程子有内外之辨。」曰：「非以樂爲在外也，以爲積滿乎中，而發越乎外爾。説則方得於内，而未能達於外也。」○《語録》曰：「説是感於外而發於中，樂則充於中而溢乎外。」○輔氏曰：「説是自知自能而自説，及夫樂，則人皆知皆能而始至

說，今發散於外，非有他也。」

人不知而不慍，不亦君子乎？」慍，紆問反。

慍，含怒意。《語録》曰：「但心裏略有些不平意，便是慍了。」○又曰：「慍非悖然而怒之謂，只有些小不快活處，便是。」君子，成德之名。《易本義》曰：「成德，已成之德也。」尹氏曰：「學在己，知不知在人，何慍之有。」尹氏，名焞。河南人。○《文集》曰：「尹氏最爲的當。蓋如此而言，乃見爲己用心之約處，若以容人爲説，竊恐爲己之心不切，而又涉乎自廣狹人之病，其去道亦遠矣。」○《語録》曰：「此等句極好，君子之心如一泓清水，更不起些微波。」程子曰：「雖樂於及人，『不見是而無悶』，乃所謂君子。」黄氏曰：「程子之説，是不慍然後君子也，以説樂兩句例之，則須如此説，方爲穩當。」愚謂及人而樂者順而易，不知而不慍者逆而難，故惟成德者能之。或問：「人不知而不慍，何以爲君子？」曰：「常人之情，人不知而不能不慍者，有待於外也。若聖門之學，則其本心正以爲己而已矣，初非爲是以求人之知也。人知之，人不知之，亦何加損於我哉？然人雖或聞此矣，而信之有不篤，養之有不厚，守之有不固，則居之不安，而臨事未必果能真不動也。今也人不見知，而處之泰然，且略無纖芥含怒不平之意，非成德之士，信之篤而養之厚，守之固而居之安，其孰能之？故必如是，然後可以得夫君子之名，苟自是日進而不已焉，則不怨不尤，下學上達，以馴致於聖人，亦不改塗而至矣。」○《語録》曰：「問：『不知而不慍者，逆而難。』曰：『人之待己，平平恁地過亦不覺。若被人做箇全不足比數底人看待，心下便不甘，便慍。』」○輔氏曰：「順謂理之順，逆謂理之逆，曰順曰逆，皆理也。但處其順者易，故及人而樂者猶可及；處其逆者難，故不見是而無悶，非成德之士、安土樂天者，不能及也。」○蔡氏曰：「程子謂『不慍然後君子也』，朱子謂『故惟成德者能之』，則是君子然後不慍。朱子非正解，本句特統而論之耳，所以繼於尹氏、程子之後。」然德之所以成，亦曰學之正、習之熟、説之深，而不已焉耳。黄氏曰：「言君子而復歸於學之正、習之熟、説之深，何也？學而至於成德，又豈有他道哉？其所自來者，亦不過是而已，非體之之實，孰能知之。」○

輔氏曰：「此章總言爲學始終，三者之序，有淺深而無二道也。又慮夫敏者躐等而進，怠者半塗而止，昧者又或離析以求之，或失其正而陷於異端，故復發此義，而使之正其始之所學，然後時習以熟之，則夫説之與樂，可以馴致，初不待外求而得也。」○程子曰：「樂由説而後得，非樂不足以語君子。」《語録》曰：「惟樂，後方能進這一步，不樂，則何以爲君子。」○輔氏曰：「不極其至，則無以成其德，故又以此説終之。」

○有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。弟、好，皆去聲。鮮，上聲，下同。

有子，孔子弟子，名若。魯人。善事父母爲孝，善事兄長爲弟，葉氏曰：「善字不可等閑看，且如平常事父母，其誰不能？須知承顔順色，不失其歡心之爲貴，又須知父母有過，下氣怡色，柔聲以諫，必諭父母於道之爲貴。如舜處父母之變，卒致得底豫，方謂之善事。若善處兄弟尤難，須是思量同受遺體，方不至有二心。」犯上，謂干犯在上之人。《語録》曰：「少有咈意，便是犯。」○又曰：「干犯，便是那小底亂。」鮮，少也。《文集》曰：「鮮只是少。聖賢之言，大概寬裕，不似今人蹙迫，便説殺了。」○《語録》曰：「此鮮字只訓少，與『鮮矣仁』鮮字不同。鮮矣仁，非只是少，直是無了。」○問：「朱子謂鮮是少，則未以爲絶無。孝弟之人，猶有犯上之意邪？」永嘉陳氏曰：「孝弟之人，資質粹美，雖未嘗學問，自是無世俗一等麤暴氣象。縱是有之，終是罕見，到得麤惡太過，可保其決無。言孝弟之人，占得好處多，不好處少。」作亂，則爲悖逆爭鬭之事矣。輔氏曰：「悖逆，便是程子所謂逆理亂常之事，但就犯上意説，故更添箇爭鬭字。」此言人能孝弟，則其心和順，少好犯上，必不好作亂也。

君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」與，平聲。

務，專力也。輔氏曰：「謂專用其力而爲之。」本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。或問：「仁何以爲愛之理也？」曰：「人稟五行之秀以生，故其爲心也，未發則具仁義禮智信之性，以爲之體；已發則有惻隱、羞

惡、恭敬、是非、誠實之情，以爲之用。蓋木神曰仁，則愛之理也，而其發爲惻隱。火神曰禮，則敬之理也，而其發爲恭遜。金神曰義，則宜之理也，而其發爲羞惡。水神曰智，則別之理也，而其發爲是非。土神曰信，則實有之理也，而其發爲忠信。是皆天理之固然，人心之所以爲妙也，故以仁爲愛，則不可，以仁爲愛之理，則可。蓋性情雖有體用之殊，然其血脈貫通，則相爲體用，而不能以相離也。」曰：「其又爲心之德，何也？」曰：「仁之道大，不可以一言而盡也。程子論乾四德，而曰：『四德之元，猶五常之仁。偏言則一事，專言則包四者。』推此而言，則仁雖心德之一體，而心之全德，不能外是，亦可見矣。蓋人之生也，莫不得夫天地生物之心以爲心，故雖具有五常四端之妙，而其發生之理，温然而和粹者實爲之體，以該夫義禮智信之間，而其怵惕惻隱之端，亦行乎羞惡、是非、辭遜之內。是以語心之德，而可以一言以蔽之曰仁，猶夫元之包四德也。故仁之爲義，偏言之則曰愛之理，專言之則曰心之德，其實愛之理所以爲心之德，蓋亦未嘗有二致也。」○《語録》曰：「愛非仁，愛之理是仁；心非仁，心之德是仁。」○又曰：「心之德是統言，愛之理是就仁義禮智上分言之，義者宜之理，禮者遜之理，智者知之理相似。」○問：「心之德以專言，愛之理以偏言。」曰：「固是愛之理即是心之德，不是心之德了，又別有箇愛之理。偏言專言，亦不是兩箇仁，小處只在大裏面。」○又曰：「以心之德而專言之，則未發是體，已發是用。以愛之理而偏言之，則仁便是體，惻隱是用。」○又曰：「愛是箇動物事，理是箇静物事。」○又曰：「愛是情，愛之理是仁。仁者愛之理，愛者仁之事。仁者愛之體，愛者仁之用。」○又曰：「理便是性，緣裏面有這愛之理，所以發出來無不愛。」○又曰：「理是根，愛是苗。」○又曰：「耳之德聰，目之德明，心之德仁，且將這意去體認。」○又曰：「義禮智皆是心之德，只是仁却專是此心之德。」○黄氏曰：「仁，性也，既曰愛，又曰心，何也？天地之大德曰生，天地之所以爲德，語其全體而極其大用，不過生生而已，生之外無他道也。天地以是爲心，而人得天地之心以爲心，故其所以爲仁者，愛是也。仁固主於愛，然人之一心，有仁有義，有禮有智，其所爲德者非一，然仁包四德而貫四端，則凡吾心之全德，莫非仁也。論仁之所專主而至切者，則曰愛；論仁之所兼統而至廣者，則曰心，不若是不足以盡其義也。曰愛矣，而又曰愛之理；曰心矣，而又曰心之德，何也？愛自是情，仁自是性，程子言

之矣。愛非所以言仁也，曰愛之理則是仁者，乃愛之理而非愛也，蓋指性而言也。合性與知覺，有心之名，張子言之矣。言心，則合性知覺而言，曰心之德，則專指此心所得之理，所謂性也，而凡所具之理，皆在其中矣。既曰愛之理、心之德，則釐而爲二矣。」又曰：「其實愛之理所以爲心之德，何也？論其專主而至切者，固曰愛之理，然其兼統而至廣者，亦豈離乎愛之理哉？故春者，生意之生也；夏者，生意之長也；秋者，生意之斂也；冬者，生意之藏也，蓋無適而非生意也。方其静也，則一生意足以包四德，及其動也，則一生意足以貫四端，則愛之理、心之德，又豈有二事哉？但別而言之，使其部分位置截然不亂；又合而言之，使其倫理脈絡渾然無間也。」○又曰：「人之一心，虚靈洞徹，而所具之理，乃所謂德也。指虚靈洞徹而謂之德，固不可，捨虚靈洞徹而謂之德，亦不可。於虚靈洞徹之中而有理存焉，此心之德也，乃所謂仁也。」○又曰：「有子是説仁之用，朱子是説仁之體。所以於此言之者，直以仁道至大，孔門所常言。《論語》所言仁字，乃自此始，故於此發之。」爲仁，猶曰行仁。《語録》曰：「爲仁，只是推行仁愛以及物，不是就這上求仁。」與者，疑詞，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，輔氏曰：「君子務本，本立而道生。此兩句泛説凡事是如此，與上文自不相干。下文乃言孝弟也者，其爲仁之本與，方是應上面説，故《集註》下一凡字。」根本既立，則其道自生。《語録》曰：「凡事若是務本時，道便自然生。」若上文所謂孝弟，乃是爲仁之本，《文集》曰：「孝弟乃推行仁道之本。仁字則流通該貫，不專主於孝弟之一事也，但推行之本，自此始耳。」學者務此，則仁道自此而生也。《語録》曰：「仁民愛物，都從親親上生去。孝弟也是仁，仁民愛物也是仁，只孝弟是初頭事。」○程子曰：「孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故爲仁以孝弟爲本。論性，則以仁爲孝弟之本。」或問：「孝弟爲行仁之本，論性則以仁爲孝弟之本。」曰：「仁之爲性，愛之理也。

其見於用，則事親從兄，仁民愛物，皆其爲之之事也，此論性而以仁爲孝弟之本者然也。但親者，我之所自出，兄者，同出而先我，故事親而孝，從兄而弟，乃愛之先見而尤切。人苟能之，則心順氣和，必有不好犯上作亂之效。若君子以此爲務而力行之，至於行成而德立，則自親親而仁民，自仁民而愛物，其愛有等差，其施有漸次，而爲仁之道，生生而不窮矣，又豈特不好犯上作亂而已哉！此孝弟所以爲行仁之本也。」○《文集》曰：「孝弟行於家，而後仁愛及於物，乃着實指事而言，其言雖近，而旨則遠。」○《語録》曰：「如義主羞惡，羞惡則有違逆處，惟孝弟則皆是順，程子説順德，直是説得好。」○又曰：「論性則仁是孝弟之本，惟其有這仁，所以能孝弟。仁是根，孝弟是發出來底；仁是體，孝弟是用；仁是性，孝弟是仁裏面事。」○問：「爲仁以孝弟爲本，這箇仁字，是指其周遍及物者言之，以仁爲孝弟之本，這箇仁字，是指其本體發動處言之否？」曰：「是。道理都自仁裏發出，首先是發出爲愛，愛莫切於愛親，其次便到弟其兄，又其次便到事君，以及於他，皆從這裏出。如水相似，愛是箇源頭，漸漸流出。」○黄氏曰：「有仁，有行仁。仁是性，行仁是行仁之事。有此性，故能愛其親，是仁爲孝弟之本。能愛其親，是仁之事也，充此以仁民愛物，亦仁之事，均是仁之事，然必先能愛親，而後能仁民愛物，故孝弟爲行仁之本。」○輔氏曰：「既曰本猶根也，然則孝弟爲仁之本，仁爲孝弟之本，同乎？否乎？曰：本之爲根則同，而其所以爲根則異。行仁以孝弟爲根，以其施於外者言也；論性以仁爲孝弟之根，以其發於内者言也。行仁不以孝弟爲根，則其施無序，而無以極夫仁民愛物之效；論性而不以仁爲孝弟之根，則其發無所，而無以充乎孝親弟長之實。」○蔡氏曰：「仁就性上説，孝弟就事上説。譬如桃仁杏仁中具生理，凡其根幹枝葉，自華而實，無非生理之貫通，此論性以仁爲孝弟之本也。然生理貫通，又必自根幹而枝葉，其發動萌芽，必有其初，以至於華而實焉，此謂爲仁以孝弟爲本也。」

或問：「孝弟爲仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可。謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁

主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其爲仁之本與！」或問：「性中有仁義禮智，而無孝弟？」曰：「此亦以爲自性而言，則始有四者之名，而未有孝弟之目耳，非謂仁與孝弟自爲別物，孝弟之理不本於性而生於外也。」○《文集》曰：「性中只有仁義禮智，曷嘗有孝弟來？此語亦要體會得是，若差了，即不成道理。蓋天下無性外之物，豈性外別有一物名孝弟乎？但方在性中，則但見仁義禮智四者而已，仁便包攝了孝弟在其中，但未發出來，未有孝弟之名耳。非孝弟與仁各是一物，性中只有仁而無孝弟也。所包攝不止孝弟，凡慈愛惻隱之心，皆所包也。猶天地一元之氣，只有水火木金土，言水而不曰江河淮濟，言木而不曰梧檟樲棘，非有彼而無此也。」○《語録》曰：「仁不可言至仁者，義理之言，不是地位之言，地位則可以言至。又不是孝弟在這裏，仁在那裏，便由孝弟可以至仁，無此理。如所謂何事於仁，必也聖乎！❶聖却是地位之言。」問：「仁是性也，仁便是性否？」曰：「如所謂乾卦相似，卦便有乾坤之類，性便有仁義禮智，却不是把性便作仁看。性其理，情其用，孝弟者，性之用也，惻隱、羞惡、是非、辭遜，皆情也。」問：「仁主乎愛，愛便是仁否？」曰：「仁主乎愛者，仁發出來，便做那慈愛底事。如燈有光，若把光做燈，又不得。」○又曰：「仁便是本，仁更無本了。若説孝弟是仁之本，則是頭上安頭，以脚爲頭。伊川所以將爲字屬仁字讀，蓋孝弟是仁裏面發出來底，性中只有箇仁義禮智，何嘗有箇孝弟來？他所以恁地説時，緣是這四者是本，發出來却有許多事，千條萬緒，皆只是從這四箇物事裏面發出來。」○又曰：「仁是理之在心者，孝弟是此心之發見者，孝弟即仁之屬。但方其未發，則此心所存，只是有愛之理而已，未有所謂孝弟名件，故曰何曾有孝弟來。」○葉氏曰：「須看性字透方得。性中只具四端之理，無形無影，隨感而見，當其未發，止是愛之理，既發爲孝弟，方是著在事爲上，乃是仁之用，所以止可謂行仁自孝弟始。蓋仁是根本，孝弟是枝葉，若謂孝弟便是仁之本，則是以枝葉爲根本，却顛倒了道理也。」○問：「今人生則知愛其親，長則知敬其兄，皆是心中流出，略無一豪勉强意思，惡知其非性中所有邪？」永嘉陳氏曰：「此不待説，但先儒慮學者以仁從孝弟入，先有孝弟，而後有仁，故特轉此

❶「也」，原誤作「必」，今據四庫本改。

語以別之。蓋孝弟乃是仁流出，不是仁從孝弟中入。性只是四者，其他衆善，皆四者之支分派別也。仁是性，孝弟是用，用便是情，情便是發出來底。」

○子曰：「巧言令色，鮮矣仁！」

巧，好。令，善也。好其言，善其色，致飾於外，務以悦人，則人欲肆而本心之德亡矣。《文集》曰：「求以悦人，則失其本心之德矣，不待利己害人，然後爲不仁也。」○《語録》曰：「他自使出了此心在外，如何得仁？」○又曰：「只心在外，便是不仁也，不是別更有仁。」○黄氏曰：「仁，性也，根於人心，惟用心於内，無私而當理者，爲足以存之。致飾謂巧令也，於外謂言色也，務以悦人，指其所以巧言令色之本情也。致飾於外，則心不存於内矣；務以悦人，則皆私心而非當理矣。心不存於内，皆私心而非當理，則人欲肆而本心之德亡矣。」聖人詞不迫切，專言鮮，則絶無可知，《語録》曰：「聖人詞不迫切，有含容之意。若云鮮矣仁者，猶有些在，則失聖人之意矣。」○問：「仁恐未至絶無處否？」曰：「人多解此尚有些箇仁，便粘滯咬不斷了。子細看巧言令色，心皆逐物於外，大體是不仁，縱有些箇仁，亦成甚麼仁！」學者所當深戒也。○程子曰：「知巧言令色之非仁，則知仁矣。」或問：「夫子謂鮮仁，程子乃以非仁釋之。」曰：「夫子之言，所謂詞不迫切而意已獨至者也。程子則懼夫讀者之不察，而謂巧言令色，未足以甚害夫仁，是以推本聖人之意，直斷其不仁以解害辭之惑也。」○黄氏曰：「若知心馳於外、務以悦人者之非仁，則反而求之存乎内、而無私當理者即仁也。」○愚謂：程子以知爲言，蓋不先知之，則未有能行之者也。人皆知何者爲仁，何者爲非仁，禁其非仁而勉其仁，則庶幾矣。

○曾子曰：「吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」省，悉井反。爲，去聲。傳，平聲。

曾子，孔子弟子，名參，字子輿。魯人。盡己之謂忠。《語録》曰：「盡己，只是盡自家之心，不要有一豪不盡。如爲人謀一事，須直與他説這事合做與否，若不合做，則直與説這事決然不可爲，不可説道這事恐也不可做，或做也不妨，此便是不盡。」○又曰：「須是盡自家伎倆與他思量，便盡己之心。如烏喙是殺人之藥，

須向他道是殺人，不得説道有毒。」○又曰：「須是十分盡得，方始是盡，若七分盡得，三分未盡，也是不忠。」以實之謂信。《語録》曰：「以，用也。」○又曰：「如甲謂之甲，乙謂之乙，信也。以甲爲乙，則非信矣。」○又曰：「有這事，説這事，無這事，須説無，便是信。」○或問：「盡己之謂忠，以實之謂信，曰盡己之心而無隱，所謂忠也，以其出乎内者而言也。以事之實而無違，所謂信也，以其驗乎外者而言也。然未有忠而不信，未有信而不出於忠者也。」○陳氏曰：「盡己，是盡自家心裏面，以所存主者而言。以實，是就言上據此實説。忠信非判然二物，從内面發出，無一不盡，是忠；發出外來，皆以實，是信。」傳，謂受之於師。習，謂熟之於己。黄氏曰：「既傳矣，必熟之，使之該通而無豪髮之窒也。不習，則雖曰傳之，而未嘗實得於心也。」曾子以此三者日省其身，有則改之，無則加勉，其自治誠切如此，可謂得爲學之本矣。黄氏曰：「曾子日日以此三者省察其身，是其自治篤實而懇切也。爲學之本在於檢身，曾子之自省如此，是得爲學之本。」○又曰：「曾子此章，固足以見其嚴於自治，而所以自治者，又見其皆出於誠。蓋不極乎誠，則凡所作爲，無非苟簡滅裂，豈足以盡人事之當然，而合天理之本然哉？」○輔氏曰：「省者，思而有所檢察之謂。曾子以此三事日加省察，有則便與他理會了改之，無則又加勉厲以持守之，而不使之竊發，則其終自治工夫，可謂至誠懇切矣。」而三者之序，則又以忠信爲傳習之本也。《語録》曰：「人若不忠信，更無可得説，傳箇甚底！習箇甚底！」○尹氏曰：「曾子守約，故動必求諸身。」《語録》曰：「守約，是於朴實頭處用功。」○又曰：「守約不是守那約，言所守者約耳。」○輔氏曰：「曾子資質魯鈍，故其爲學不外騖，不泛求。凡事只向自己身心上着工夫，檢察脩治。」謝氏曰：「諸子之學，皆出於聖人，其後愈遠而愈失其真。獨曾子之學，專用心於内，故傳之無弊，觀於子思、孟子可見矣。惜乎！其嘉言善行，不盡傳於世也。其幸存而未泯者，學者其可不盡心乎！」輔氏曰：「所謂用心於内，故其傳無弊，警策學者尤爲有功。然其所謂用心於内者，亦非息心絶

念，屏棄外事之謂，但當常存是心，不可放失。」

〇子曰：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」道、乘，皆去聲。

道，治也。或問：「道之爲治。」曰：「道者，治之理也，以爲政者之心而言也。」曰：「然則曷爲不言治？」曰：「治者，政教法令之爲治之事也。夫子之所言者，心也，非事也。」〇陳氏曰：「治其事也，以政言。道其理也，以爲政者之心言。其目五者，則皆其心之所存而未及爲政，乃所以爲政之本也。」千乘，諸侯之國，其地可出兵車千乘者也。輔氏曰：「古註馬氏曰：『司馬法：六尺爲步，步百爲畝，畝百爲夫，夫三爲屋，屋三爲井，井十爲通，通十爲成，成出革車一乘。』然則千、乘之賦，其地千成，居地方三百一十六里有畸，唯公侯之封乃能容之。包氏曰：『千乘之國者，百里之國也。』古者井田，方里爲井，井十爲乘。百里之國，適千乘也。融依《周禮》，包依《王制》。」敬者，主一無適之謂。《語録》曰：「主一，只是心專一，不以他念亂之。無適，只是不走作。」〇問：「敬事而信，疑此敬是小心畏謹之謂，非主一無適之謂。」曰：「遇事，臨深履薄而爲之，不敢輕，不敢慢，乃是主一無適。」〇陳氏曰：「主一，是心只在此，所主惟一，不二不三。無適，是心只在此，亦不之東，亦不之西，亦不之南，亦不之北。然主一即是無適，只展轉相解釋，要分明，非於主一之外，又別有無適之功也。」〇詳見《大學》疏。敬事而信者，敬其事而信於民也。輔氏曰：「一國之事多矣，爲其事者，固當主一無適，又當有始有終，而使人信之也。」〇胡氏曰：「發於我者敬，則施於人者信，故謂之敬其事而信於民也。」〇黄氏曰：「信雖在己而驗於外，所行在己而人見其可信，故曰信於民也。」時，謂農隙之時。輔氏曰：「《左傳》：農隙，杜氏註謂『各隨時事之間』是也。」言治國之要，在此五者，亦務本之意也。《語録》曰：「問：『《學而》一篇，多務本之意，獨此章言及爲政。』曰：『此便是爲政之本。若無此基本，如何做去？』」〇黄氏曰：「但言所存而未及治具，故曰務本。」〇輔氏曰：「前四章，是爲學之本。此五者，是治國之本也。」〇程子曰：「此言至淺，然當時諸侯果能此，亦足以治其國矣。聖人言雖至近，上下皆通。

此三言者，若推其極，堯舜之治亦不過此。若常人之言近，則淺近而已矣。」《語録》曰：「問：『聖人之言，兼通上下？』曰：『聖人説得自别，便是大賢説話，也自是不及聖人。如這五事，衆人豈不見得？但説時，定是别有關竅，決不及聖人也。』」○輔氏曰：「此三語，平易明白，無甚高難行之事，而聖人所以治天下之道，實不外此。當時諸侯果能奮然用力行之，則國必可治，不必舍己而求人也。又自此而推之，而至於内外兩全，本末具舉，則堯舜之治天下，誠不過此矣。」○又曰：「聖人於天下事理，洞照無遺，其發而爲言，自然包括得盡，故能小大高下皆宜，而前後左右之不相悖，所以上下皆通。常人之見，則明於小者，或蔽於大，得其一説者，不知其又有一説，故其言近時，便則淺近而已矣。此内外之符也，然學者亦不可徒歎聖人之言包括得廣大如此，又須實見得雖堯舜之治，亦不過五者之意，方可爾。」

楊氏曰：「上不敬則下慢，不信則下疑。下慢而疑，事不立矣。敬事而信，以身先之也。《易》曰：『節以制度，不傷財，不害民。』蓋侈用則傷財，傷財必至於害民，故愛民必先於節用。然使之不以其時，則力本者不獲自盡，雖有愛人之心，而人不被其澤矣。然此特論其所存而已，未及爲政也。苟無是心，則雖有政，不行焉。」楊氏，名時。延平人。○《語録》曰：「楊氏最説得好。須看此五者是要緊，古先聖王所以必如此者，蓋有是五者，而後上之意接於下，下之情方始得親於上，上下相關，方始可以爲治。若無此五者，則君抗然於上，而民不知所向；有此五者，方始得上下交接。」○問：「未及爲政，今觀使民以時，又似爲政。」曰：「孟子説『不違農時』，只言王道之始末，大段是政事。」○輔氏曰：「朱子正解此一句之義，故以敬主於事而言，信主於民而言。楊氏則推言其反此之弊，故曰上不敬則下慢，不信則下疑。兩説相須，其義始備。」○問：「此章似皆就政事上説，《集註》謂此特論其所存，未及爲政。」永嘉陳氏曰：「治國有刑政禮樂紀綱，文章萬目皆當開張，此條且論他存心處，乃爲政之本，其他未暇及。」

胡氏曰：「凡此數者，又皆以敬爲主。」胡氏，名寅。建安人。○《語録》曰：「大事小事皆要敬，若是敬時，方解信與愛人、節用、使民，若是不敬，

則其他都做不得。」○陳氏曰：「敬者萬事之根本。爲信而不敬，則出令必苟，而不能確定矣；節用而不敬，則所節必苟，而不以制度矣；愛人而不敬，則所愛必苟，而不免姑息矣；使民而不敬，則所使必苟，而不復計其勞逸矣。」愚謂五者反復相因，各有次第，讀者宜細推之。《語録》曰：「五者相因，只消從上順說。人須是事事敬，方會信；纔信，便當定如此，若恁地慢忽，便没十成，今日恁地，明日不恁地；到要節用，今日儉，明日奢，便不是節用；不會節用，便急征重斂，如何得愛民；既無愛民之心，如何自會使民以時？這是相因之說。又一說：雖則是敬，又須著信於民，只恁地守箇敬不得。雖是信，又須著務節儉，雖會節儉，又須著有愛民之心，終不成自儉嗇而愛不及民！雖則是愛民，又須著課農桑，不奪其時。」

○子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁。行有餘力，則以學文。」弟子之弟，上聲。則弟之弟，去聲。

謹者，行之有常也。信者，言之有實也。輔氏曰：「謹，謂所行不放縱，不放縱則有常矣。信，謂所言不虚妄，不虚妄則有實矣。」汎，廣也。衆，謂衆人。親，近也。仁，謂仁者。《語録》曰：「仁者自當親，其他自當汎愛。蓋仁是箇生底物，便具生之理，發出來便是愛，才是交接之際，便須自有箇恩意，如何漠然無情得！聖人說出話，兩頭都平，若不說親仁，則又流於兼愛矣。」餘力，猶言暇日。輔氏曰：「此只是行此數事之外有餘底工夫。」以，用也。文，謂詩書六藝之文。《語録》曰：「詩書，是大槩說詩書。六藝，是禮、樂、射、御、書、數。」○黄氏曰：「古人言文，蓋指乎此，非世俗華藻之文也。」○程子曰：「爲弟子之職，力有餘則學文，不脩其職而先文，非爲己之學也。」輔氏曰：「程子順文解義，可謂得聖人之旨矣。凡說經者，要當如此。」尹氏曰：「德行，本也。文藝，末也。窮其本末，知所先後，可以入德矣。」《語録》曰：「此論本末，先本後末。今人只是先去學文。須是驗平日果能孝弟、恭謹、誠信、愛衆、親仁乎？如此了，方學文。此五句又以孝弟爲本，不孝則不能弟，不孝而能弟，弟亦何用！不孝不弟，縱

行謹、言信、愛衆、親仁，亦何用！」○輔氏曰：「孝弟、謹信、愛衆、親仁，所謂德行也。必先行此而有餘力，然後用以學詩書六藝之文，則其文也適足以成其質，其博也適足以養其心。此《大學》所以貴於能窮其本末，知所先後也。」○又曰：「《大學》所言體面闊，故曰近道；此但言弟子之職，體面較小，故曰可入德。必能入乎德，然後能近道也。」○又曰：「尹氏推説其言外之意而得其旨。」洪氏曰：「未有餘力而學文，則文滅其質；有餘力而不學文，則質勝而野。」洪氏，名興祖。丹陽人。○輔氏曰：「洪氏推説其反此之弊。」愚謂力行而不學文，則無以考聖賢之成法，識事理之當然，而所行或出於私意，非但失之於野而已。《語録》曰：「問：『六藝如何考究得成法？』曰：『如禮樂，須知所以爲禮樂者，從此上推將去，如何不可考成法。緣今人都無此學，所以無考究處。然今《詩》、《書》亦可考，或前言往行亦可考。如前輩有可法者，都是人須是知得古人之法，方做不錯。若不學文，任意自做，安得不錯。只是不可先學文耳。』」○又曰：「若不學文，則無以知事理之當否。如爲孝爲弟，亦有不當處，如孝於事親，然事父之敬，事母之愛，便別了。」○胡氏曰：「言學文，則能考聖賢之成法，識事理之當然者，固以補洪氏之所未及，亦恐人因是而緩於爲學也。」○愚謂：尹氏以文對德行，有本末先後之分，説得文字輕。洪氏以文對質，而言不可偏勝，説得文字差重。朱子以學文爲致知，與力行爲對，謂所知不明，則所行不當於理，説得文字極重。三者互相發明。蓋但知文之爲輕而不知其爲重，則將有廢學之弊，故不得不交致抑揚之意。然德固不可以一日而不脩，而學亦不可一日而不講也。

○子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」

子夏，孔子弟子，姓卜，名商。衛人。賢人之賢，而易其好色之心，好善有誠也。輔氏曰：「好賢與好色，皆人之本心也。但好賢之心終不若好色之心爲至。今能賢人之賢，而易其好色之心，是爲誠於好賢也。」○愚謂：舊説作變易其顔色，如此却是虚僞，故此説見敬賢無二心。致，猶委也。委致其身，謂

不有其身也。《語録》曰：「一如送這身與他，便看他將來如何使。」○輔氏曰：「死生勞逸，惟君所命，不敢自有其身而爲避就也。」四者皆人倫之大者，而行之必盡其誠，學求如是而已。愚謂：經文只有事父、事君、交友三者爲人倫之目，而《集註》以四者言，蓋賢賢亦朋友之倫也。故子夏言有能如是之人，苟非生質之美，必其務學之至。雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學也。《語録》曰：「問：『爲學之道，只要就人倫上做得是，當今既能如此，雖或以爲未學，我必以爲已學。』曰：『畢竟是曾學未學？』曰：『《集註》所謂非其生質之美，必其務學之至。』曰：『是。』」○又曰：「資質好底，也會恁地向學，也只是理會許多事。」○游氏曰：「三代之學，皆所以明人倫也。能是四者，則於人倫厚矣。學之爲道，何以加此。子夏以文學名，而其言如此，則古人之所謂學者可知矣。故《學而》一篇，大抵皆在於務本。」游氏，名酢。建安人。○輔氏曰：「古人之學，明人倫而已。自舜命司徒以教民，則既有成説矣，此其爲學之本也。人能務此四者，又行之必盡其誠，而無一豪勉强不得已之意，則其於人倫既明且篤矣。學之道，豈有過於此者乎？」吴氏曰：「子夏之言，其意善矣。然詞氣之間，抑揚太過，其流之弊，將或至於廢學。必若上章夫子之言，然後爲無弊也。」吴氏，名棫。建安人。○《語録》曰：「聖人之言，由本及末，先後有序，其言平正，無險絶之意。子夏則其言傾側而不平正，險絶而不和易，狹隘而不廣大，故未免有弊。然子夏之意，欲人務本，不可謂之不是，但以夫子之言比之，則見其偏。」○又曰：「世間也有資稟高，會做許多事底，但子夏此兩句，被他説殺了，所以謂其言之有弊。」○胡氏曰：「以未學爲生質之美者，人固有得氣之清，而所爲與理暗合，然質之美有限，而學之益無窮，故吴氏又慮其抑揚之有偏也。」

○子曰：「君子不重則不威，學則不固。重，厚重。威，威嚴。固，堅固也。輔氏曰：「厚重以質言，威嚴以見於外者言，堅固以存諸中者言。」

輕乎外者，必不能堅乎內，故不厚重則無威嚴，而所學亦不堅固也。輔氏曰：「人之資質若不厚重，則見於外者必無威嚴之可畏，存諸中者必不能堅固而不忘，此乃氣志表裏，必然之符也。學者當於言行容貌之間，常自警覺，不可稍有忽易。」

主忠信。

人不忠信，則事皆無實，爲惡則易，爲善則難，輔氏曰：「善所固有，本實而易，爲惡自外來，本虛而難爲，然人不忠信，則事皆無實，故於虛者反易，而於實者反難也。」故學者必以是爲主焉。《語録》曰：「主字最重，凡事靠他做主。」○陳氏曰：「主與賓相對，賓是外人，出入無常，主人是吾家之主，常存在屋裏。主忠信，是以忠信爲吾心之主，是心中常要忠信，蓋無時而不在是也。心中所主者忠信，則其中許多道理便都實在這裏，若無忠信，則一切道理都虛了。主字下得極有力。」程子曰：「人道唯在忠信，不誠則無物，且出入無時，莫知其鄉者，人心也。若無忠信，豈復有物乎？」《語録》曰：「物只是眼前事物，都唤做物，若誠實方有這物。若口裏説莊敬，肚裏自慢忽，口裏説誠實，肚裏自狡僞，則所接事物還似無一般。須是實見得是，實見得非，截定而不可易，方有這物。且如欲爲善，又有箇爲惡意思，欲爲是，又有箇爲非意思，這只是不實，如何會有物！」○又曰：「凡應于事物之來，皆當盡吾誠心以應之，方始是有這箇物事。且幹一件事，自家心不在這上，這一事便不成，便是没了這事。如讀書，自家心不在此，便是没這書。」○又曰：「心無形影，惟誠時方有這物事。今人做事，若初間有誠意，到半截後意思懶散，謾做將去，便只是前半截有物，到半截後無了。若做到九分，這一分無誠意，便是一分無物。」○輔氏曰：「人有爲人之道，自天地儲精而爲人，則實理具焉。故人道惟在忠信，不誠則無物，言人不忠信，則渾是虛妄，雖有人之形，而無人之實也。」○真氏曰：「《論語》止言忠信，不言誠，至子思、孟子始言誠。程子於此乃合忠信與誠而並言之。蓋誠指全體而言，忠信指用功處而言，盡得忠與信，即是誠。故孔子雖不言誠，但欲人於忠信上着力，忠信無不盡，則誠在其中矣。孔子教人，大抵只就行處説，行到盡處，自然識得本原。」

無友不如己者。

無、毋通，禁止辭也。友所以輔仁，不如己，則無益而有損。《語録》曰：「交朋友須求有益，若不如我者，豈能有益？仍是朋友，才不如我時，❶便無敬畏之意，而生狎侮之心，如此則無益。」

過則勿憚改。」

勿，亦禁止之辭。憚，畏難也。自治不勇，則惡日長，故有過則當速改，不可畏難而苟安也。程子曰：「學問之道無他也，知其不善，則速改以從善而已。」《語録》曰：「最要在速字上着力，過愈深則善愈微，若從今日便改，則善可自此而積。今人只是憚難，過了日子。」○真氏曰：「過，雖聖賢不能無，知其爲過而速改，則無矣。蓋無心而誤，則謂之過，有心而爲，則謂之惡。不待别爲不善方謂之惡，只如過不改，是有心，便謂之惡。」○愚謂：改者，併其通體而更爲之也。○程子曰：「君子自脩之道當如是也。」輔氏曰：「此蓋舉一章言之，所以教學者做工夫，其事密矣。」游氏曰：「君子之道，以威重爲質，而學以成之。學之道，必以忠信爲主，而以勝己者輔之。然或吝於改過，則終無以入德，而賢者亦未必樂告以善道，故以過勿憚改終焉。」輔氏曰：「威由重而後有，先言威者，便文耳。」○又曰：「苟未至於聖人，孰能無過？儻或畏難而苟安，則過益以大，志益以昏，不惟勝己之友將舍我而去，而忠信之德亦無以自進矣，故以過勿憚改終焉。要之，自始學至於成德，唯改過爲最急。」

○曾子曰：「慎終追遠，民德歸厚矣。」

謹終者，喪盡其禮。追遠者，祭盡其誠。《語録》曰：「是專主喪祭而言。若把得喪祭事重時，亦自不易，只就喪祭上推，亦是多少事！」○輔氏曰：「自殯至葬，附於身與棺者，必誠必信，勿之有悔。以至凡喪親之禮，己所得爲者，舉無違焉，則可謂喪盡其禮矣。自考妣而上及於曾高，自一廟而上至於七廟，推而極於王者之禘祫，必如是而後於心爲無慊。凡己之所得祭者，無不舉焉，則可謂祭盡其誠矣。」民德歸厚，謂下民

❶「才」，原作「纔」，據《朱子語類》卷二十一改。

化之，其德亦歸於厚。葉氏曰：「謂感化於下，風俗醇美，莫不有孝愛之行。」蓋終者，人之所易忽也，而能謹之；遠者，人之所易忘也，而能追之，厚之道也。故以此自爲，則己之德厚，下民化之，則其德亦歸於厚也。《文集》曰：「問：『此章止爲化民，不見有自爲之意。』曰：『謹終追遠，自是人所當然，不爲化民而後爲之也。故己德厚而民德亦歸趨之，雖不明言，然味其間隱然有此意也。』」〇黃氏曰：「親之終也，人子悲痛之情切，而於恭敬之意常不足，親之遠也，人子恭敬之意勝，而思慕之情疎，故又以其所不足者言之。謹謂謹而不忽，追謂念而不忘。輕忽遺忘，此薄俗之常情。於人所易忽易忘者，亦未嘗輕忽遺忘焉，則加於人一等矣。是則厚德之人也，民安得不化而趨於厚哉！」

〇子禽問於子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」之與之與，平聲，下同。

子禽，姓陳，名亢。陳人。子貢，姓端木，名賜。衛人。皆孔子弟子。或曰：「亢，子貢弟子。」未知孰是。輔氏曰：「或以陳亢爲子貢弟子，此以《論語》中所載三章推之。蓋兩章問於子貢，一章問於伯魚，皆無請問於夫子之事故也。《家語》收陳亢在孔子弟子中，而《史記》七十二子傳却無，故兩存之。」抑，反語辭。

子貢曰：「夫子温、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？」

温，和厚也。真氏曰：「只和一字，不足以盡温之義，只厚一字，亦不足以盡温之義，必兼二字者。和如春風和氣之和，厚如坤厚載物之厚，和不慘暴也，厚不刻薄也。」良，易直也。《語録》曰：「易，平易和易。直，無屈曲。」〇又曰：「易，乃坦易之易。直，如世人所謂白直之直，無姦詐險詖底心，如所謂開口見心是也。」恭，莊敬也。真氏曰：「莊主容貌而言，敬主内心而言。自中而發外，故曰恭。」儉，節制也。《語録》曰：「儉謂節制，非儉約之謂。只是不放肆，常收斂之意。」〇黃氏曰：「節制只是有界限，不侈縱。」〇真氏曰：「節制二字相似

而實不同。節乃自然之限節，且如一年有八節四立二分二至是也，四十五日而一換，乃天道自然之界限。制乃用力裁制之意。」讓，謙遜也。真氏曰：「謙謂不矜己之善，遜謂推善以及人。」五者，夫子之盛德光輝接於人者也。其諸，語辭也。人，他人也。言夫子未嘗求之，但其德容如是，故時君敬信，自以其政就而問之耳，非若他人必求之而後得也。《語録》曰：「最要看得此五字是如何氣象，體之於義，則見得聖人有不求人而人自來就問底意思。」聖人過化存神之妙，未易窺測，然即此而觀，則其德盛禮恭而不願乎外，亦可見矣。學者所當潛心而勉學也。黄氏曰：「過謂身所經歷，化謂人無不從，存謂心所存主，神謂意無不達。所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和是也。曰存神過化，則不待見於容貌而人服之。」又曰：「德盛禮恭，則禮之所以恭者，又未嘗無其本也。觀其言，引而不發，味其意，則若有所不足，於子貢之云者，其旨深矣。學者玩味而有得焉，則有以見聖人正大之情，而不流於卑諂之私矣。」謝氏曰：「學者觀於聖人威儀之間，亦可以進德矣。若子貢亦可謂善觀聖人矣，亦可謂善言德行矣。今去聖人千五百年，以此五者想見其形容，尚能使人興起，而況於親炙之者乎！」輔氏曰：「有是德，然後有是威儀，内外之符也。故學者觀於聖人威儀之間，亦可以進己之德。」○又曰：「世雖有先後，人雖有智愚，然理義之在人心，則無間也。故學者能以是五者想見聖人之形容，則皆興起向慕，有不能自已者，況於親見聖人之威儀，親陶聖人之神化，則其成德達才，又當如何哉？」○永嘉陳氏曰：「此最善形容處，如畫出一夫子。若張而大之，却與聖人不相似也。」○愚謂：《集註》過化存神、未易窺測之語，與謝氏三亦字，皆微寓抑揚意。子貢特舉聖人可親之一節，而未及其全體歟。

張敬夫曰：「夫子至是邦必聞其政，而未有能委國而授之以政者。蓋見聖人之儀形而樂告之者，秉彝好德之良心也，而私欲害之，是以終不能用耳。」張氏，名栻。廣漢人。

○輔氏曰：「好德之心固有而易發，私欲之害蔽深而難除，此所以夫子至是邦必聞其政而未有能委國而授之以政者也。」

○子曰：「父在，觀其志；父没，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。」行，去聲。

父在，子不得自專，而志則可知。父没，然後其行可見。故觀此足以知其人之善惡，《語録》曰：「父在時，使父賢而子不肖，雖欲爲不肖之事，猶以父在而不敢爲，然雖無甚不肖之行，而其志可知矣。使子賢而父不肖，雖欲爲善事而父有所不從時，有勉强而從父之爲者，此雖未見其善行，而要其志之所存，則亦不害其爲賢矣。至於父没，則己自得爲於是，其行之善惡可於此而見矣。父在時，子非無行也，而其所主在志；父没時，子非無志也，所主在行。」○永嘉陳氏曰：「舊説父在觀其父之志，父没觀其父之行，若如此説，連下面「三年無改於父之道，可謂孝矣」説不通。蓋纔説孝，便主子説了，所以上面志與行，都就子邊説。」然又必能三年無改於父之道，乃見其孝，不然，則所行雖善，亦不得爲孝矣。輔氏曰：「就其事上言，雖可謂之善，就其心上言，則不得爲孝矣。」○尹氏曰：「如其道，雖終身無改可也。如其非道，何待三年。然則三年無改者，孝子之心有所不忍故也。」游氏曰：「三年無改，亦謂在所當改而可以未改者耳。」或問：「尹、游氏之説。」曰：「尹氏得其用心之本，游氏得其制事之宜，二説相須，爲不可易矣。」曰：「必若尹、游之説，則夫子之言得無有所不盡者乎？」曰：「爲人子者，本以守父之道，不忍有改爲之心。至有所遇之不同，則隨其輕重而以義制之耳。三年而改者，意其有爲而言也，其不可改，則終身不改，固不待言。其不可以待三年者，則又非常之變，亦不可預言矣。善讀者推類而求之，或終身不改，或三年而改，或甚不得已則不待三年而改，顧其所遇之如何。但不忍之心，則不可無耳。」○《語録》曰：「尹氏説得孝子之心，未説得事，若如其説，則孔子何必更説三年無改？必若游氏説，則説得聖人語意出。」○葉氏曰：「須思當改而可以未改，是多少含容精微意思。若説大段有害於

物，不待三年，此是在上位者關繫民物，如元祐欲改新法之類，不容不改。若其他未至於大害，當常存不忍之心可也。」○永嘉陳氏曰：「事變隨宜，雖孝子繼父，豈能無當改處？但方哀戚之中，雖所當改，亦未暇改，蓋哀戚之心有以勝之耳。」

○有子曰：「禮之用，和爲貴。先王之道斯爲美，小大由之。

禮者，天理之節文，人事之儀則也。《語録》曰：「節者，等級也。文，不直回互之貌。」○又曰：「文是裝裹得好，如升降揖遜。」○黄氏曰：「朱子於仁禮義之訓，皆以本心未發之體而言，蓋已發則爲惻隱、恭敬、羞惡，而不謂之仁禮義矣。仁曰心之德，禮曰天理之節文，義曰心之制，此皆即心之體而形容其理也。仁曰愛之理，禮曰人事之儀則，義曰事之宜，此皆因其見於用者以形容其體也。雖若各有二義，其實愛之理所以爲心之德，人事之儀則所以爲天理之節文，事之宜所以爲心之制也。」○又曰：「天理之節文，此是從裏説，人事之儀則，此是從外説。」○又曰：「且如天子十二章，上公九章，各有等數，此是節。若山龍華蟲之類爲飾，此是文。如下不敢僭上，諸侯當用九章則安，用十二章則不安，此是天理自然處。如冠如昏，此是人事。若冠禮裏面有三加揖遜升降處，此是儀。若天子冠禮則當如何，諸侯則當如何，嫡子則如何，衆子則如何，各有則樣，此是則。處則，如曰恰好。」○陳氏曰：「四字相對説，節則無太過，文則無不及。則，定法也，儀在外有可觀，則在内有可守。」○又曰：「如做事太質無文彩，是失之不及；末節繁文太盛，是流於太過。天理之節文，乃其恰好處，便是理合當如此，更無太過，更無不及。」○又曰：「天理只是人事中之理而具於心者也，天理在中而著見於事，人事在外而根於中，天理其體，而人事其用也。儀謂容儀而形見於外者，有粲然可象底意，與文字相應。則謂法則準則，是箇骨子，所以存於中者，有確然不易底意，與節字相應。文而後儀，節而後則，必有天理之節文，而後有人事之儀則，須兼此二者，意乃圓備。」○胡氏曰：「以其本於性分而言，則曰天理之節文，以其見於日用而言，則曰人事之儀則。節即則，文即儀，隨所寓而互言之也。」○輔氏曰：「節是品節，文是文理，儀是威儀，則是法則。就理上言，故曰節文，就事上言，故曰儀則。天理之節文，是自内説向外；人事之儀則，自外説向内。天理之節文，所以爲人

事之儀則也。」和者，從容不迫之意。《語録》曰：「只是説行得自然如此，莫教有牽强底意思，便是從容不迫。那禮中自有箇從容不迫，不是有禮後更添箇從容不迫，若離了禮説從容不迫，便是自恣。」〇胡氏曰：「以和爲從容不迫者，無勉强矯拂之態，而有安詳容與之意也。褊急局促，則非和矣，禮中自有從容氣象，非禮之外又加從容也。」蓋禮之爲體雖嚴，而皆出於自然之理，故其爲用，必從容而不迫，乃爲可貴。黄氏曰：「禮之體主於嚴者，以其天高地下、萬物散殊、分之一定而不可移也。禮主於嚴，則心不可不敬，貌不可不莊也。所以不和者，恐懼拘迫而無從容之意耳。然禮之嚴，皆本於自然，則是不容不敬，不容不莊，非有所强而爲之，尚何恐懼拘迫之有！惟不知其出於自然，故若出於人爲而不敢不然者，是以不能從容而不迫也。」〇輔氏曰：「天理之節文，人事之儀則，固有截然而不可亂者，是其體之嚴也。然其所以然者，非故爲是以强世矯俗也，蓋亦本於自然之理而已。惟其出於自然之理，故其爲禮，必從容和緩而無急迫勉强勞苦之意，乃可爲貴。」先王之道，此其所以爲美，而小事大事無不由之也。

有所不行，知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」

承上文而言，如此而復有所不行者，以其徒知和之爲貴而一於和，不復以禮節之，則亦非復理之本然矣，所以流蕩忘反，而亦不可行也。黄氏曰：「知其從容而不迫之爲貴矣，而一於和，則心之敬者或怠矣，貌之莊者或慢矣，而吾又不能以禮之本然者約而歸於莊且敬焉，則流蕩放肆，其與恐懼拘迫者，均於不可行也。」〇輔氏曰：「體嚴而用和，則禮固可貴而可由矣。然如此而亦有不可行者，蓋以人情便於和而憚於嚴。苟徒知以和爲貴而遂一於用和，逐末忘本而不知以禮節止之，則又失其自然之理而墮於私欲，必至於流蕩而亦不可行也。」〇程子曰：「禮勝則離，故禮之用和爲貴。先王之道以斯爲美，而小大由之。樂勝則流，故有所不行者，知和而和，不以禮節之，亦不可行。」《語録》曰：「問：『既云離與流，則不特謂之勝，禮

樂已亡矣。』曰：『不必如此說。正好就勝字上看，只爭這些子，禮纔勝些子，便是離了，樂纔勝些子，便是流了。知其勝而歸之中，即是禮樂之正，不可云禮樂已亡也。』」○輔氏曰：「此章自舊以『有所不行』一句承上文說，至程子，方截得分明，只以禮勝則離、樂勝則流兩句觀之，便自可見。程子於本文只添了一箇以字，一箇而字，一箇者字，兩箇故字，而一章之旨自然分明。」○永嘉陳氏曰：「禮之和處便是樂，所謂行而樂之樂也。故以樂字襯貼和字，非謂禮之外別取一物來解和也。」○真氏曰：「以其太嚴而不通乎人情，故離而難合；以其太和而無所限節，則流蕩忘返。所以有禮須用有樂，有樂須用有禮，此禮樂且是就性情上說，然精粗本末，亦初無二理。」

范氏曰：「凡禮之體主於敬，而其用則以和爲貴。敬者，禮之所以立也；和者，樂之所由生也。若有子可謂達禮樂之本矣。」范氏，名祖禹。成都人。○《文集》曰：「和固不可便指爲樂，然乃樂之所由生。」○《語録》曰：「自心而言，則心爲體，敬、和爲用。以敬對和而言，則敬爲體，和爲用。大抵體用無盡時，只管恁地移將去。」○輔氏曰：「程子論禮樂之敝，范氏原禮樂之本。」○胡氏曰：「程子、范氏以和爲樂，又禮中之樂也。」愚謂嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也。豪氂有差，則失其中正，而各倚於一偏，其不可行均矣。輔氏曰：「禮之體則嚴，其用則和，而人之於禮，則當嚴而不失其泰，和而不失其節，不倚於一偏，不昧於全體，則無處而不可行矣。」○陳氏曰：「禮之體嚴而用和，本非判然不相入。其嚴也無不泰，而所謂和者中已具，豈復有勝而離。其和也無不節，而所謂嚴者未嘗失，豈復有勝而流。必如是，然後得性情之正而爲禮之全也。若稍過中而流於一偏，則其不可行均矣。豈但和之流然後爲不可行哉？」○蔡氏曰：「有子專以禮之用爲言，朱子兼以禮之體爲言，論禮之用固以和爲貴，論禮之體則禮中本有自然之和。若謂知和而和，不以禮節之，則禮與和成二物矣。此朱子所以因有子言禮之用，而以禮之體發其所未發也。」○真氏曰：「嚴而泰，即禮中有樂；和而節，即樂中有禮。」

○有子曰：「信近於義，言可復也；恭近於禮，遠恥辱也；因不失其親，亦可宗也。」近、

遠，皆去聲。

信，約信也。黃氏曰：「前所謂以實之謂信，事之已見而以其實也。此所謂約信，與人期約而求其實者也。故雖皆不出於實，而其言不同，若亦以事之已見者言之，非謹之於始之意也。」○輔氏曰：「此信字本是約信，若只是誠信之信，則信是實理，豈有不近義者哉！」義者，事之宜也。《語録》曰：「事之宜，是指那事物當然之理。」復，踐言也。恭，致敬也。胡氏曰：「信爲約信，恭爲致敬，皆指人之行此而言，非信恭之本體也。」禮，節文也。因，猶依也。宗，猶主也。言約信而合其宜，則言必可踐矣。或問此一節。曰：「人之約信，固欲其言之必踐也。然其始也，或不度其宜焉，則所言將有不可踐者矣。以爲義有不可，而遂不踐，則失其信；以爲信之所在，而必踐焉，則害於義，二者無一可也。若約信之始而必求其近於義者焉，則其言無不可踐，而無二者之失矣。」○《語録》曰：「約信而合其宜，只是不妄發。」曰：「萬一料事不過，則如之何？」曰：「這却無可奈何，却是自家理不明耳。」致恭而中其節，則能遠恥辱矣。或問此一節。曰：「致敬於人，固欲其遠於恥辱。然不合於節文，則或過或不及，皆所以自取恥辱。惟致恭而必求其近於禮焉，則其可遠恥辱也必矣。」○《語録》曰：「且如見尊長而拜禮也，我却不拜，被詰問則無以答，這便是爲人所恥辱。有一般人不當拜而拜之，便是諂諛，這則可恥可辱者在我矣。」○問：「合其宜，便是義，中其節，便是禮，如何是近義近禮？」曰：「此亦大綱説，如巧言令色鮮矣仁之意，然只得近於義、近於禮，亦好。若是便合其宜、中其節，更好。」所依者不失其可親之人，則亦可以宗而主之矣。或問此一節。曰：「因之爲依，勢之敵而交之淺，若諸葛亮之依劉表是也。宗之爲主，彼尊我賤而以之爲歸，如孔子之於司城貞子、蘧伯玉、顔讎由是也。所依而失其親，若未甚害也，所宗而失其親，則其爲害大矣。然今日依之，則後日有時而宗之，是以君子之有所因也，必求不失其親焉，則異日所宗，無失所親之患矣。」○《語録》曰：「如夫子之於衛，主顔讎由，是則可親之人，若主癰疽與侍人瘠環，便是不可親之人。此是教人接人底道理。」此言人之言行交際，皆當謹之於始而

慮其所終，《語録》曰：「問：『恐言是約信，行是致敬，交際是依人。』曰：『大綱如此説，皆交際也，言可復，便是行。』」○又曰：「此一章，皆是言謹始之意。只如初與人約，便用思量他日行得，方可諾之。若輕諾之，他日言不可復，便害信也。如合當在堂上，却下堂，被人非笑，固是辱；合當堂下，却堂上，被人斥罵，亦是辱。如此人不好，初去親時似不害，將來主其人，便錯了。須是始初揀擇見得好，方可親他。」○永嘉陳氏曰：「三事皆欲慮終而謹始，不可一時苟且。」不然，則因仍苟且之間，將有不勝其自失之悔者矣。《語録》曰：「因仍與苟且一樣字，因仍猶因循，苟且是且恁地做。」

○子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」

好，去聲。

不求安飽者，志有在而不暇及也。輔氏曰：「食欲飽，居欲安，人情之常也。今食無求飽，居無求安，則是志有在而不暇及此矣。」敏於事者，勉其所不足。謹於言者，不敢盡其所有餘也。《語録》曰：「行常苦於不足，言常苦於有餘。」○又曰：「言底易得多，便不敢盡；行底易得不足，故須敏。」然猶不敢自是，而必就有道之人，以正其是非，則可謂好學矣。《語録》曰：「有許多功夫，不能就有道以正其是非也不得，若無許多功夫，雖欲正，亦徒然。」凡言道者，皆謂事物當然之理，人之所共由者也。《文集》曰：「道即理也，以人所共由，則謂之道，以其各有條理而言，則謂之理。」○尹氏曰：「君子之學，能是四者，可謂篤志力行者矣。然不取正於有道，未免有差，如楊、墨學仁義而差者也，其流至於無父無君，謂之好學可乎？」《語録》曰：「楊、墨只是差些子，其末流遂至於無父無君。蓋楊氏以世人營營於名利，埋没其身而不自知，故獨潔其身以自高，如荷蕢、接輿之徒是也。然使人皆如此潔身而自爲，則天下事教誰理會？此便是無君也。墨氏見世間人自私自利，不能及人，故欲兼天下之人而盡愛之，然不知或有一患難，在君親則當先救之，在他人則當後救之，若君親與他人不分先後，則是待君

親猶他人也，此便是無父。」○黄氏曰：「尹氏所謂篤志，爲不求安飽而言也，所謂力行，爲敏事慎言而言也。以是四字而繼之以《集註》不敢自是之言，然後足以盡此章之旨。蓋此章謂之好學，非篤志力行而不自是，亦無以見其所以爲好也。」

○子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」樂，音洛。好，去聲。

諂，卑屈也。驕，矜肆也。常人溺於貧富之中，而不知所以自守，故必有二者之病。輔氏曰：「爲貧所勝，則氣隨以歉而爲卑屈，故多求而諂。爲富所勝，則氣隨以盈而爲矜肆，故有恃而驕。」無諂無驕，則知自守矣，而未能超乎貧富之外也。《語録》曰：「無諂無驕，此就貧富裏用功。」凡曰可者，僅可而有所未盡之辭也。《語録》曰：「聖人只云可也，蓋可也時，便也得了，只是比他樂與好禮者，自分明争一等。」樂則心廣體胖而忘其貧，好禮則安處善，樂循理，亦不自知其富矣。《語録》曰：「若爲貧而樂與富而好禮，便是不能超貧富了。樂，自不知有貧；好禮，自不知有富。」○輔氏曰：「心廣體胖者，指其樂之象。安處善、樂循理者，論其好禮之實。」子貢貨殖，蓋先貧後富，而嘗用力於自守者，故以此爲問。而夫子答之如此，《語録》曰：「問：『先貧後富，則是亦嘗如後世之生産作業矣。』曰：『怕是如此。聖人既説貨殖須是有些，如此看來，子貢初年也是把貧與富煞當事了。』」蓋許其所已能，而勉其所未至也。《語録》曰：「子貢於此，煞是用工夫了。聖人更進他上面一節，以見義理不止於此。然亦不止於就貧富上説，凡講學，皆如此，天下道理更闊在。」

子貢曰：「《詩》云：『如切如磋，如琢如磨。』其斯之謂與？」磋，七多反。與，平聲。

《詩·衛風·淇澳》之篇。言治骨角者，既切之而復磋之；治玉石者，既琢之而復磨之；治之已精，而益求其精也。或問：「切磋琢磨之别。」曰：「古之工事，不可考也。以今言之，則治

骨角者，切以刀，磋以鑢；治玉石者，琢以錐鑿，而磨以沙石也。大抵切琢成形，磋磨入細。以理觀之，古今當亦不相遠耳。」○真氏曰：「凡製物爲器，須切琢成形質了，方可磋磨。既切琢了，若不磋磨，如何得他精細潤澤？」

子貢自以無諂無驕爲至矣，聞夫子之言，又知義理之無窮，雖有得焉，而未可遽自足也，故引是詩以明之。《語録》曰：「所謂義理無窮者，不是説樂與好禮，自是説切磋琢磨處，精而益精爾。」○黄氏曰：「若謂無諂無驕爲如切如琢，樂與好禮爲如磋如磨，則下文告往知來一句便説不得，切磋琢磨兩句説得來也無精采。只此小小文義間，要用理會。子貢言無諂無驕，孔子但云僅可而已，未若樂與好禮。子貢便知義理無窮，人須就學問上做工夫，不可少有得而遽止。」

子曰：「賜也，始可與言《詩》已矣！告諸往而知來者。」

往者，其所已言者。來者，其所未言者。黄氏曰：「此章須是見得切磋琢磨在無諂無驕、樂與好禮之外，方曉得所已言所未言。前之問答，蓋言德之淺深，今之引《詩》，乃言學之疎密。」○葉氏曰：「若淺看切磋琢磨之語，不過形容樂與好禮勝於諂驕而已。既止就此二事説，如何下一往字一來字？往者是只就貧富二事告之，是所已言。若切磋琢磨，是統形容學問工夫，義理無窮，一節高一節，一步闊一步，此却是夫子未及説出，所以謂之來者所未言，子貢能解悟，所以謂之知來。」○愚案：此章問答，其淺深高下，固不待辯説而明矣。然不切則磋無所施，不琢則磨無所措。故學者雖不可安於小成，而不求造道之極致；亦不可騖於虚遠，而不察切己之實病也。《語録》曰：「固是要進，然有第一步，方可進第二步。」○陳氏曰：「若安於無諂無驕，而不求進於樂與好禮，固爲自畫；然諂驕未去，而曰吾欲樂與好禮，則是又未嘗切琢而專事磋磨，未免爲虚躐矣。」

○子曰：「不患人之不己知，患不知人也。」

尹氏曰：「君子求在我者，故不患人之不己知。不知人，則是非邪正或不能辨，故以爲患也。」輔氏曰：「尹氏説已得其意。蓋人不知己，

其病在人，己不知人，其病在己。君子之學爲己，故不暇病人之病，而病己之病耳。」○葉氏曰：「所謂求在我者，此正爲己之學，不係人之知不知也。不能知人，若爲士而取友，則便辟善柔便佞者反親之，直諒多聞者反疎之。若爲君而擇臣，則巧言令色、逢君之惡者反見愛，守正不阿、責難正救者反見惡，其所關豈不大哉！」

爲政第二

凡二十四章。

子曰：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星共之。」共，音拱，亦作拱。

政之爲言正也，所以正人之不正也。輔氏曰：「此訓政字之義。若三章，政謂法制禁令云者，則指政之實事而言之也。」德之爲言得也，得於心而不失也。《語録》曰：「德是自家心下得這箇道理，如欲爲忠而得其所以忠，如欲爲孝而得其所以孝。」○又曰：「凡人作好事，只做得一件兩件，亦只是勉强，非是有得。所謂得者，謂其行之熟而心安於此也。」○愚案：舊説德者行道而有得於身，今作得於心而不失，不言身而言心，心切於身也。北辰，北極，天之樞也。居其所，不動也。共，向也，言衆星四面旋繞而歸向之也。或問：「北辰之爲天樞。」曰：「天圓而動，包乎地外，地方而静，處乎天中。故天之形，半覆乎地上，半繞乎地下，而左旋不息，其樞紐不動之處，則在天南北之端焉，謂之極者，猶屋脊之謂極也。然南極低入地三十六度，故周回七十二度，常隱不見。北極高出地三十六度，故周回七十二度，常見不隱。北極之星，正在常見不隱七十二度之中，常居其所而不動，其旁則經星隨天左旋，日月五緯右轉，更迭隱見，皆若環繞而歸向之。」○《語録》曰：「北辰乃天之北極，天如水車，北辰乃軸處，水車動而軸未嘗動。」○又曰：「北辰是那中間無星處，些子不動，是天之樞紐。北辰無星，緣人要取此爲極，不可無箇記認，所以就其旁取一小星謂之極星。天之樞紐，如門簨子相似，又似箇輪藏心，藏在外面動，這裏面心都不動。」問：「極星動否？」曰：「極星也動。只是他近那辰後，雖動而不覺。今人以管去窺那極星，見

其動來動去，只在管裏面，不動出去。向來人説北極便是北辰，皆只説北極不動。至本朝人方去推得是北極只在北辰邊頭，而極星依舊動。」爲政以德，則無爲而天下歸之，其象如此。《語録》曰：「不是欲以德去爲政，亦不是塊然全無所作爲，但德脩於己而人自感化，然感化不在政事上，却在德上。蓋政者，所以正人之不正，豈無所作爲？但人所以歸往，乃以德耳。故不待作爲而天下歸之，如衆星之共北極也。」〇程子曰：「爲政以德，然後無爲。」《語録》曰：「此不是全然不爲，但以德，則自然感化，不見其有爲之迹耳。」〇輔氏曰：「不能以德爲政而遽欲無爲，則是怠惰弛廢而已；以德爲政，則非不爲也。循天下之理而行其所無事，所謂法制禁令固在其中矣。」范氏曰：「爲政以德，則不動而化、不言而信、無爲而成。所守者至簡而能御煩，所處者至静而能制動，所務者至寡而能服衆。」輔氏曰：「范氏正推演程子之意，至於曰化、曰信、曰成，及御煩、制動、服衆云者，則又併舉其效而言之。」〇蔡氏曰：「案《集註》凡三言無爲，非是泊然無爲也，蓋爲政以德，人自不見其有爲之迹耳。」

〇子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」

《詩》三百十一篇，言三百者，舉大數也。蔽，猶蓋也。「思無邪」，《魯頌·駉》篇之辭。凡《詩》之言，善者可以感發人之善心，惡者可以懲創人之逸志，其用歸於使人得其情性之正而已。《語録》曰：「如正風雅頌等詩，可以起人善心，如變風刺淫等詩，極不好，可以使人知戒懼不敢做。大段好詩，是士大夫作，一等刺詩，只是閭巷小人作。人讀好底詩，固是知勸，若讀不好底詩，便悚然戒懼，知得此心不可如此，其所以如此者，是知心之放。所以讀《詩》者，便思無邪也，此《詩》之功用如此。」〇又曰：「情性是貼思，正是貼無邪。若好善惡惡皆出於正，便會無邪。若果是正，自無虛僞，自無邪。若有時也，自入不得。」〇胡氏曰：「因詩之言善而善心有所感發，因詩之言惡而逸志有所懲創，非作詩者，乃讀詩者

也。或以爲三百篇之詩，其詞旨皆出於思慮之正，雖淫奔之詩，亦以爲刺奔者而作，由此章之義不明故也。蓋好善惡惡，人之至情。爲善而發於歌詠，則令聞益彰；爲惡而發於歌詠，則遺臭益遠。所以讀詩者，因詩之善惡而有感發懲創之心也。」然其言微婉，輔氏曰：「微謂隱微，婉謂委曲。蓋詩人作詩，主於諷詠規諫，故其言不直截説破，而常有隱微委曲之意。如《凱風》言孝，但以自責而已，不直言孝之當如何也。《北門》言忠，但以自歎而已，不直言忠之當如何也。餘皆可以類推。」且或各因一事而發，《語録》曰：「如淫奔之詩，只刺淫奔之事，如暴虐之詩，只刺暴虐之事。」求其直指全體，則未有若此之明且盡者。《語録》曰：「《詩》三百篇，皆無邪思，然但逐事無邪耳。唯此一言，舉全體言之。」○又曰：「只是説『思無邪』一語，直截見得詩教之本意，是全備得許多零碎底意。」○黄氏曰：「直指則非微婉矣，全體則非一事矣。直指故明，全體故盡，就人心之思而言其無邪，故曰直指全體。」故夫子言《詩》三百篇，而惟此一言足以盡蓋其義，其示人之意亦深切矣。黄氏曰：「三百篇之詩亦多矣，而一言足以盡，蓋其義辭約而理盡也。」○程子曰：「『思無邪』者，誠也。」《語録》曰：「程子非是不會説，只着此二字，不可不深思。大凡看文字，這般所在，須教看得出。『思無邪，誠也』，是表裏皆無邪，徹底無豪髮之不正。世人固有脩飭於外，而其中未必能純正。惟至於思亦無邪，斯可謂之誠。」○輔氏曰：「誠者，天所賦於人之實理，在人則謂之實心，即所謂全體也。惟無一思之邪，則是心無間斷，無虧闕，而可謂之誠矣。」范氏曰：「學者必務知要，知要則能守約，守約則足以盡博矣。經禮三百，曲禮三千，亦可以一言蔽之，曰『毋不敬』。」輔氏曰：「知要則便從要處做將去，是謂守約。既從要處做去，則所知所行漸漸充拓開去，自然能盡博。此與博聞之博異，博聞是從聞上説去，此是從行上説去。先博聞然後能知要守約，能知要守約，然後能盡博。」

○子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道，音導，下同。

道，猶引導，謂先之也。輔氏曰：「前章道千乘之國，以道爲治者，指爲治者之意思而言也。此以道爲引導者，言以政與德引導乎民爾。音雖同而義則異，不可互也。」政，謂法制禁令也。輔氏曰：「法制禁令者，皆爲政之具也。」齊，所以一之也。道之而不從者，有刑以一之也。免而無恥，謂苟免刑罰而無所羞愧。蓋雖不敢爲惡，而爲惡之心未嘗亡也。《語録》曰：「道之以法制禁令，是合下有猜疑關防之意，故民不從。又却齊之以刑，民不見德而畏威，但圖目前苟免於刑，而爲惡之心未嘗不在。」

道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

禮，謂制度品節也。輔氏曰：「制度品節，謂五禮之秩。」○胡氏曰：「品者，尊卑高下之差。節者，界限等級之分。」格，至也。《語録》曰：「至是真箇有到處，有勉强做底，便是不至。」言躬行以率之，則民固有所觀感而興起矣，而其淺深厚薄之不一者，又有禮以一之，則民恥於不善，而又有以至於善也。《語録》曰：「淺深厚薄之不一，本謂其間資稟信向不齊，如此雖是感之以德，自有不肯信向底，亦有太過底，故齊一之以禮。須令他一齊如此，所謂賢者俯而就，不肖者企而及。」○又曰：「觀感得深而厚者固好，若其淺而薄者，須是有禮以齊之。則民將視吾之禮，必恥於不善而至於善矣。」一説，格，正也。《書》曰：「格其非心。」○愚謂政者，爲治之具。刑者，輔治之法。胡氏曰：「政者爲治之具，治之所不能無也。刑者輔治之法，刑以助政之所不及也。」德禮則所以出治之本，而德又禮之本也。輔氏曰：「禮即德之一端。然以制度品節言之，則與德有内外之辨，本末之分也。」此其相爲終始，雖不可以偏廢，然政刑能使民遠罪而已，德禮之效，則有以使民日遷善而不自知。故治民者不可徒恃其末，又當深探其本也。輔氏曰：「政刑德禮之用，雖有本末先後，而實相終始，不可偏廢。而德禮必以效言者，又當要之以久也，責其應於一日之間，蓋有不如政刑齊其迹之速者矣。」

○子曰：「吾十有五而志于學，

古者十五而入大學。陳氏曰：「古者八歲入小學，至十五而後入大學。」心之所之謂之志。或問志。曰：「潛心在是而期於必至者，志也。」○《語録》曰：「如人要向箇所在處，便是志。」○陳氏曰：「之，猶向也。謂心之正面全向那裏去。」此所謂學，即大學之道也。或問大學之道。曰：「格物、致知、誠意、正心、脩身、齊家、治國、平天下之道，其説具于《大學》之篇矣。」志乎此，則念念在此而爲之不厭矣。《語録》曰：「志學，字最有力，須是意念常在於學方得。」○又曰：「今學者誰不爲學？只是不可謂之志于學，果能志于學，則自住不得。如人當寒月，自然向有火處去，當暑月，自然向有風處去。事君便從敬上去，事親便從孝上去，直做教徹。」

三十而立，

有以自立，則守之固而無所事志矣。《語録》曰：「立是心自定了，事物不能動摇，然猶是守住。」○又曰：「志是要求箇道，猶是兩件物事。到立時，便是脚下已踏着了。」○又曰：「志方是趨向恁去，求討未得。到此，則志盡矣，無用志了。」○問：「恐未有不惑而能守者。」曰：「此有三節，自志學至於立，是知所向，而大綱把捉得定守之事也。不惑，是就把捉裏面理會得知之事也。於此則能進自不惑，至耳順，是知之極也。不踰矩，是不待守而自固者，守之極也。」○陳氏曰：「謂有以自立於斯道之中，已踐及實地而卓然無所跛倚，所守者固而不爲事物摇奪，如富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈是也。至是，則物格知至而意誠心正身脩，蓋已實得之在己，而無所事乎志矣。」

四十而不惑，

於事物之所當然，皆無所疑，則知之明而無所事守矣。《語録》曰：「不惑，是隨事物上見這道理合是如此。」○又曰：「不惑則見得事自如此，更不用守。」○陳氏曰：「凡於事事物物之所當然，大如君當止仁，臣當止敬，父當止慈，子當止孝之類，小如坐當如尸，立當如齊，視當思明，聽當思聰之類，皆洞識其綱條品節之實而一無所疑，至此，則豁然如大明中覩萬象，所知者益明，而無所事乎守矣。」

五十而知天命，

天命，即天道之流行而賦於物者，乃事物所以當然之故也。知此則知極其精，而不惑又不足言矣。《語録》曰：「天命處，未消説在人之性，且説是賦與萬物，乃是事物所以當然之故。如父之慈，子之孝，須知父子只是一箇人，慈孝是天之所以與我者。」〇又曰：「知天命是知這道理所以然，如父子之親，須知其所以親，只緣元是一箇人。凡事事物物上須知他本原一線來處，便是天命。」〇又曰：「問：『如何是所以當然之故？』曰：『如孝親弟長，此當然之事，推其所以然處，因甚如此。』」〇黄氏曰：「天命者，天以其所做底道理而命與人。如雨露，天之仁；霜雪，天之義。天底道理如此，命與人亦如此。只是自人觀之，便且見得仁義是我所當然，久之純熟精到，方知得我所做底，與天所命一同。」〇陳氏曰：「天命，即天道之流行而賦於物者，蓋專以理言，而事物所以當然之故也。如君之所以當仁，臣之所以當敬，父之所以當慈，子之所以當孝，坐之所以當如尸，立之所以當如齊，視之所以當思明，聽之所以當思聰之類，皆天之命我而非人之所爲者。吾皆知其根原所自來，無復遁情，至此則所知者又極其精，而不惑又不足以言之矣。」

六十而耳順，

聲入心通，無所違逆，知之之至，不思而得也。《語録》曰：「耳順是不思而得，如臨事迎刃而解，自然中節，不待思索。」〇陳氏曰：「聲纔入心即通，是非判然，更不待少致思而後得其理。纔容少思而後得，則是内與外有相扞格違逆，而不得謂之順矣。如夫子聞滄浪之歌，即悟自侮自伐之義，是其順之證也。至此，則所知者又至熟而絶無人力矣，即《中庸》所謂『不思而得』處也。」〇輔氏曰：「所知至極而精熟，徹表徹裏，故聲纔入，心便通。其貫通神速之妙，不假思惟而自得之也。」〇胡氏曰：「耳之所聽，非用力之地，一有聽聞而是非可否毫髮不能隱遁，不待思惟而了然於胸次，此知之至也。」

七十而從心所欲不踰矩。」從，如字。

從，隨也。矩，法度之器，所以爲方者也。隨其心之所欲，而自不過於法度，安而行之，不勉而中也。《語録》曰：「左來右去，盡是這天

理。」○陳氏曰：「至此則心體瑩徹，純是天理，渾爲一物。凡日用間，隨吾意欲之所之，皆莫非天理，大用流行而自不越乎法度之外，所謂道心常爲此身之主，而人心一聽命矣，即《中庸》所謂『不勉而中』地位也。」○輔氏曰：「至此則心體渾淪，全是義理，無查滓可化，無表裏可言，動容周旋，從容中禮，喜怒哀樂，自然中節，凡所動爲，皆隨心之所欲，而莫非準繩規矩之至，此則聖人之道終矣。」

○程子曰：「孔子生而知之也，言亦由學而至，所以勉進後人也。立，能自立於斯道也。不惑，則無所疑矣。知天命，窮理盡性也。耳順，所聞皆通也。從心所欲不踰矩，則不勉而中矣。」或問：「程子於知命，直以窮理盡性言之，何也？」曰：「程子以理性命，初非二物，而有是言耳。夫三者固非二物，然隨其所在而言，則亦不能無小分别。蓋理以事别，性以人殊，命則天道之全，而性之所以爲性，理之所以爲理者也。自天命者而觀之，則性理云者，小德之川流，自性理者而觀之，則天命云者，大德之敦化也。故自窮理、盡性而知天命，雖非有漸次階級之可言，然其言之先後，則亦不能無眇忽之間也。」又曰：「孔子自言其進德之序如此者，聖人未必然，但爲學者立法，使之盈科而後進，成章而後達耳。」輔氏曰：「章謂文章著見，達者，足於此而通於彼也。」胡氏曰：「聖人之教亦多術，然其要使人不失其本心而已。欲得此心者，惟志乎聖人所示之學，循其序而進焉。至於一疵不存、萬理明盡之後，則其日用之間，本心瑩然，隨所意欲，莫非至理。蓋心即體，欲即用，體即道，用即義，聲爲律而身爲度矣。」《語録》曰：「胡氏『不失其本心』一段極好，儘用子細玩味。聖人千言萬語，許多説話，只是要人收拾得箇本心，不要失了。日用間着力屏去私欲，扶持此心出來。理是此心之所當知，事是此心之所當爲，不要埋没了他，可惜。只如脩身、齊家、治國、平天下，至大至小，皆要此心爲之。人心皆自有許多道理，不待逐旋安排入來。聖人立許多節目，只要人剔刮將自家心裏許多道理出來而已。」○黄氏曰：「聖人身便是度，不是以我身做箇權度去教人也。」○輔氏曰：「一

疵不存，謂德性純粹，萬理明盡，謂心體昭融。學至於聖人，則查滓化盡，體用一源。心即是體，欲即是用，體即是道，用即是義，聲即天地中和之聲，自然可以爲律，身即天地正大之體，自然可以爲度也。」○莆田黄氏曰：「心體、欲用、道義，皆一也。以其渾然在内如有所立而言，則曰體，以其由體而發於外，萬變不窮，則曰用，道便是言所以具是而有是體者，義是言所以隨事而當於用者。人惟心有所放，則雖有是心，而非其本然之體，非本然之體，則非道矣。欲有所私，則雖未嘗無用，而非其本然之用；非本然之用，則非義矣。故學至於從心所欲不踰矩，則心即其體，欲即其用，體即其道，用即其義，乃言功夫到此，各得其本則也。」又曰：「聖人言此，一以示學者當優游涵泳，不可躐等而進；二以示學者當日就月將，不可半途而廢也。」輔氏曰：「學者之病二，曰亟曰怠而已。方其亟也，則務强探力取，躐等而進；及其怠也，則又先獲效計功，半途而止。二者皆由等級不明，私意横出，反復相因，此所以終不能有所成也。今聖人爲之明著其次序，而又以身處之，使學者知夫聖人之學，猶且循序而進，有始有卒如此，吾其可亟乎？吾其可怠乎？亟心亡，則能優游涵泳於義理之中；怠心亡，則能日就月將於緝熙之地，而忽不自知其入於聖賢之域矣。」愚謂聖人生知安行，固無積累之漸，然其心未嘗自謂已至此也。是其日用之間，必有獨覺其進而人不及知者。故因其近似以自名，欲學者以是爲則而自勉，非心實自聖而姑爲是退託也。《語録》曰：「聖人此語，固是爲學者立法，然當初必亦是有這般意思，聖人自覺見有進處，故如此説。」○黄氏曰：「聖人生知安行之資，固無待於學，而其爲學也，亦何待於十年十五年而後一進邪？曰天下之理，惟其知之深、言之篤，而後好之切。常人之所以不切於好學者，以其不知夫學之味也。聖人生知安行，有見夫義理之在人，不啻如飢食渴飲之急，則夫知而必學，學而必好者，此其所以爲聖人也。十年十五年而後一進，亦聖人之心，至此而自信耳。學雖已至，而不敢自信，必其反覆參驗，有以見其必然而無疑，然後有以自信焉。説者以爲聖人立法，謙辭以勉人，則聖人皆是架空虚誕之辭，豈聖

人正大之心哉！故《集註》雖以勉人爲辭，而又以獨覺其進爲説，亦可見矣。」○輔氏曰：「聖人生知安行，豈有積累之漸？今乃云然，則知聖人之意必有爲也。故程子以爲勉進後人，爲學者立法耳。雖是如此，然却不是心實自聖，謂己自不消如此，説姑爲學者設此言，故《集註》於章末詳言之。」後凡言謙詞之屬，意皆放此。

○孟懿子問孝。子曰：「無違。」

孟懿子，魯大夫仲孫氏，名何忌。無違，謂不背於理。輔氏曰：「事物各有箇當然之道理，不可違背。」

樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」

樊遲，孔子弟子，名須。御，爲孔子御車也。孟孫，即仲孫也。夫子以懿子未達而不能問，恐其失指，而以從親之令爲孝，故語樊遲以發之。輔氏曰：「夫子但言無違而已，自非善學通倫類，豈能知其爲不違於理也。懿子既不能問，則將執此二字，不顧義理，唯親意之是徇，唯親令之是從，既陷其親於不義，而又陷其身於不孝矣。樊遲則知學者，其必能問而辨之，故夫子特語之，以發其問。」

樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」

生事葬祭，事親之始終具矣。禮，即理之節文也。輔氏曰：「理則指前所謂不違於理之理言也。禮則生事葬祭之禮，是先王據事物之理品節以成文，使天下之人行之者也。初言無違，只是統言不可違背道理而已。後舉生事葬祭而言，則先王既有定制矣，故直言以禮也。」人之事親，自始至終，一於禮而不苟，其尊親也至矣。黄氏曰：「若不合禮，便是不以君子之道待其親，便是違悖理義。」○陳氏曰：「須熟究以禮事其親之正意，始終一以禮事其親，則爲敬親之至矣。然若何而爲以禮事其親？其中節文纖悉委曲，多少事皆不可以不講也。」是時三家僭禮，故夫子以是警之，然語意渾然，又若不專爲三家發者，所以爲聖人之言也。或問：「三家僭

禮，其有考乎？」曰：「三家殯而設撥，則其葬也僭而不以禮矣；祭而歌《雍》，則其祭也僭而不以禮矣。其事生之僭，雖不可考，然亦可想而知矣。彼爲是者，其心豈不以爲是足以尊榮其親，而爲莫大之孝。夫豈知一違於禮，則反置其親於僭叛不臣之域，而自陷於莫大之不孝哉！夫子因其問孝，而知其有愛親之心，故以此告之，庶其有所感發而能自改也。雖然，聖人亦豈務爲險語以中人之隱，而脅之以遷善哉！亦循理而言，而物情事變，自有所不得而遁焉爾。嗚呼！此其所以爲聖人之言也歟？」○《語録》曰：「聖人之言，皆是人所通行得底，不比他人説得，只就一人面上做得，其餘人皆做不得。所謂生事葬祭須一於禮，此是人人皆當如此，然其間亦是警孟氏，不可不知也。」○蔡氏曰：「違禮亦多端，有苟且事親而違禮者，有因儉事親而違禮者，有以僭事親而違禮者，何可勝數！詳味無違一語，渾然皆涵蓄於其中，其真聖人之言歟！」

○胡氏曰：「人之欲孝其親，心雖無窮，而分則有限。得爲而不爲，與不得爲而爲之，均於不孝。所謂以禮者，爲其所得爲者而已矣。」《語録》曰：「爲其所得爲，只是合得做底。諸侯以諸侯之禮事其親，大夫以大夫之禮事其親，便是合得做底。然此句在人看如何，孔子當初就三家僭禮上説，較精彩，在三家身上又切。當初却未有胡氏説底意思。就今論之，有一般人因陋就簡，不能以禮事其親；又有一般人牽於私意，却不合禮。」

○孟武伯問孝。子曰：「父母惟其疾之憂。」

武伯，懿子之子，名彘。言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以爲憂也。人子體此，而以父母之心爲心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣，豈不可以爲孝乎？愚謂：《集註》下一凡字，蓋不獨謹疾而已。舊説：人子能使父母不以其陷於不義爲憂，而獨以其疾爲憂，乃可謂孝。亦通。《語録》曰：「前説佳。後説只説得一截，蓋只照管得不義，不曾照管得疾了。」

○子游問孝。子曰：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？」

養，去聲。別，彼列反。

子游，孔子弟子，姓言，名偃。吴人。養，謂飲食供奉也。犬馬待人而食，亦若養然。言人畜犬馬，皆能有以養之，若能養其親而敬不至，則與養犬馬者何異。甚言不敬之罪，所以深警之也。或問：「父母至尊親，犬馬至卑賤。聖人之言，豈若是之不倫乎？」曰：「此設戒之言也，故特以其尊卑懸絶之甚者明之，所以深著夫能養而不敬者之罪也。」○胡氏曰：「世俗事親，能養足矣。狎恩恃愛，而不知其漸流於不敬，則非小失也。子游聖門高弟，未必至此，聖人直恐其愛踰於敬，故以是深警發之也。」輔氏曰：「胡氏發明至明切。且養則不必乎敬，敬則必不至於不能養也。但以能養爲孝，則亦易流於不敬，私愛或勝而正理失，禮法不足而瀆嫚生，其害有不可勝言者。《記》曰：『仁人事親如事天』，則事親其可徒愛而不知敬乎？」

○子夏問孝。子曰：「色難。有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以爲孝乎？」食，音嗣。

色難，謂事親之際，惟色爲難也。《語録》曰：「人子胸中纔有些子不愛於親之意，便有不順氣象，此所以愛親之色爲難。」食，飯也。先生，父兄也。饌，飲食之也。曾，猶嘗也。蓋孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。故事親之際，惟色爲難耳，服勞奉養未足爲孝也。黄氏曰：「事親之道非貴於聲音笑貌也，而以色爲難者，色非可以强爲也，非其真有深愛存乎心，惟恐一豪佛其親之意者，安能使愉婉之狀貌見於面顔哉！」舊説，承順父母之色爲難。亦通。胡氏曰：「舊説添承順父母四字於本文之首，不若專以孝子之容色爲言，則爲依文解義而意味轉深長也。」○程子曰：「告懿子，告衆人者也。對武伯者，以其人多可憂之事。子游能養而或失於敬，子夏能直義而或少温潤之色。各因其材之高下，與其所失而告之，故不同也。」輔氏曰：「告懿子，爲告衆人之言，

蓋以其所包者廣，正《集註》所謂『語意渾然，若不專爲三家發者』是也。武伯之事，於經傳雖無所見，然即其諡武，則非有柔嘉之德者，亦可見也。子游之資近簡率，觀其論子夏門人及喪致乎哀而止，皆有簡略節文之意，則其於敬恐或有未至者。子夏之資近質直，觀其論友所講，可者與之，不可者拒之，及孟子論北宮黝似子夏之說，則能直義而少温潤之色，政恐其未免有之。才之高下，以資稟言，其失則就所行上言也。」

○子曰：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」

回，孔子弟子，姓顏，字子淵。魯人。不違者，意不相背，有聽受而無問難也。《語録》曰：「是顏子於孔子説話都曉得。」私，謂燕居獨處，非進見請問之時。《語録》曰：「私字儘闊，與《中庸》謹獨之獨同。」發，謂發明所言之理。《語録》曰：「是聽得夫子説話，便能發明於日用躬行之間。」愚聞之師曰：李氏名侗，延平人，朱子之師也。「顏子深潛淳粹，輔氏曰：「深潛，謂不淺露而德性淵宏。淳粹，謂無瑕疵而氣質明淨也。」其於聖人體段已具。《語録》曰：「問：『體段二字，只是言箇模樣否？』曰：『然。』」○莆田黄氏曰：「具體段，只是聖人所知所到處，顏子亦皆能知能到也，而微，則比聖人猶有些充拓未盡處耳。」其聞夫子之言，默識心融，觸處洞然，自有條理。《語録》曰：「顏子聞夫子之言，自原本至條目，一一理會得，所以與夫子意不相背。」○又曰：「融字如消融相似，如雪在湯中。若不融，一句只是一句，在肚裏如何發得出來。如人喫物事，若不消，只生在肚裏，如何能滋益體膚。」○問：「心融恐是功深力到？」曰：「固是。亦是天資高，顏子自是鄰於生知者也。」○輔氏曰：「默識，是不待言説而自喻其意；心融，是不待思惟而自與之爲一；觸處洞然、自有條理者，謂如行自己家庭中，蹊徑曲折，器用安頓，條理次序，曉然在吾心目之間也。」故終日言，但見其不違如愚人而已。及退省其私，則見其日用動静語默之間，皆足以發明夫子之道，《語録》曰：「《集註》已説得分明，蓋與之言，顏子都無可否，似箇愚者。及退而觀

其所行，皆夫子與之言者，一一做得出來不差，豈不是足以發明得夫子之道？ 其語勢只如此。 恰如今人説與人做一器用，方與他説箇尺寸高低形製，他聽之全然似不曉底，及明日做得來，却與昨日所説底更無分毫不似。」坦然由之而無疑。《語録》曰：「是他真箇見得，真箇便去做。」○陳氏曰：「只是見得此理明，甚坦然，平步進去，更無阻礙耳。」○莆田黄氏曰：「坦然是直截在前，無疑礙之意。」然後知其不愚也。」陳氏曰：「延平發得固明白，亦須自體認得灑落，方見趣味。 蓋聖人言語，皆從大本中流出，雖一言半句，若常談而莫非妙道精義所形見，他人聞之，只如平常，豈曾識破顔子工夫！至到見識明睿，其於夫子之言，耳纔聞得，口不待説而心中了了，如冰之融釋，隨入隨化，此理洞然呈露，自成條理，不復疑礙，所以雖終日言，而意旨相契，不相違背。此於聖人耳順地位雖未幾及，而已同是一般趣味矣。」

○子曰：「視其所以，

以，爲也。 爲善者爲君子，爲惡者爲小人。《語録》曰：「大綱且看這一箇人，是爲善底人？ 是爲惡底人？」○黄氏曰：「兼君子小人而視之。」

觀其所由，

觀，比視爲詳矣。 由，從也。 事雖爲善，而意之所從來者有未善焉，則亦不得爲君子矣。《語録》曰：「若是爲善底人，又須觀其意之所從來。若是本意，以爲己事所當然，無所爲而爲之，是乃爲己。若以爲可以求知於人而爲之，則是其所從來處，已不善了。」○黄氏曰：「前之爲小人者，不復觀之矣，所觀者，君子也。」○胡氏曰：「有名爲君子而意實不然者，故又觀其意之所從來。」或曰：「由，行也。 謂所以行其所爲者也。」《語録》曰：「行其所爲，只是就事上子細看過，不如意之所從來，只就他心術上看。」

察其所安。

察，則又加詳矣。 安，所樂也。 所由雖善，而心之所樂者不在於是，❶則亦僞耳，豈能久而不變哉？《語録》曰：「若是所從來處既善，又須察其中心樂與不樂。 安，是中心樂於爲善、自無厭倦

❶「之」，原脱，據四庫薈要本補。

之意，則有日進之益。若是中心所樂不在是，便或作或輟，未免於僞。」○又曰：「安，大率是他平日存主習熟處。他本心愛如此，雖所由偶然不如此，終是勉强，畢竟所樂不在此，次第依舊，又從熟處去。平日愛踞傲，勉强教他恭敬，一時亦能恭敬，次第依舊自踞傲了，心方安。」○黄氏曰：「君子所由之未善者，亦不復察，察其所由之善，而欲知其安不安也。」○陳氏曰：「意是發端處，心是全體處。」

人焉廋哉？人焉廋哉？」焉，於虔反。廋，所留反。

焉，何也。廋，匿也。重言以深明之。○程子曰：「在己者能知言窮理，則能以此察人如聖人也。」蔡氏曰：「此章不惟可以知人，亦當以此自考。如吾之所爲者雖善，而意之所從來者，果有未善否乎？所由者雖善，而心之所樂者，果有不在於是否乎？以其觀人者反以自觀，以其察人者反以自察，庶乎可矣。」

○子曰：「温故而知新，可以爲師矣。」

温，尋繹也。故者，舊所聞。新者，今所得。黄氏曰：「温故，謂昔所已知者，今復温繹也。知新，謂昔所未知者，今則通曉也。温故者，學之篤，知新者，識之明。」言學能時習舊聞，而每有新得，則所學在我，而其應不窮，故可以爲人師。《語録》曰：「道理只這一箇道理，理會得了，時時温習，覺滋味深長，自有新得。」○又曰：「新者只是故中底道理，時習得熟，漸漸發得出來。且如一理，着幾箇人來問。只就此一理上，一人與説一箇理，都是自家就此理上推究出來，所以其應無窮。非可以淺近求，亦非可以苟簡得也。然天下事物之理，具於人心，其纖微曲折，粲然而甚明。人心之靈，通乎事物者，其纖微曲折，亦炯然而不昧。然人之生也，未免於氣稟之昏，物欲之雜，其於學也，往往先得其粗，而不能盡究其纖微，先舉其略，而不能盡通其曲折。小有所得而遽止焉，則亦不過於小有所見。若夫加温習之功，而每有新益焉，則非用功之深不能也。故學者必當盡用其心，實用其力。學之博，則倫類無不通；思之精，則淵微無不照；體之實，則切近而易知；積之久，則純熟而易辨。能如此，則其温故也，蓋不容以自已；其知新也，亦莫知其所以然而然也。」若

夫記問之學，則無得於心，而所知有限，故《學記》譏其「不足以爲人師」，正與此意互相發也。《語録》曰：「若温習舊聞，則義理日通，無有窮已。若記問之學，雖是記得多，雖是讀得久，雖是千卷萬卷，只有千卷萬卷，未有不窮。」○又曰：「記問之學不足爲人師，只緣這箇死殺了。若知新，則引而伸之，觸類而長之，則常活不死殺。」○又曰：「且如記問之學，記得一事，只説得一事，更推第二事不去，記得十事，便説十一事不出，所以不足爲人師。」○黄氏曰：「記問之學，所謂學而不思者也。學於人而不思，則所學不在我，而無得於心也。因其所聞見而有得，則所知有限而其應易窮也。」○永嘉陳氏曰：「於温故中知識又長一格，乃不竭矣。此與記問之學正相反，記問雖多，是死底，知新是生底。」

○子曰：「君子不器。」

器者，各適其用而不能相通。黄氏曰：「以物而言，舟不可以爲車之類是也。以人而論，優於趙魏老、不可爲滕薛大夫之類是也。」成德之士，體無不具，故用無不周，非特爲一才一藝而已。《語録》曰：「所謂體無不具，人心元有這許多道理充足，若慣熟時，自然看要如何，無不周徧。子貢瑚璉，只在廟中可用，移去别處便用不得。如原憲只是一箇喫菜根底人，邦有道，出來也做一事不得；邦無道，也不能撥亂反正。夷清，惠和，亦只做得一件事。」○黄氏曰：「用無不周，見君子之不器；體無不具，原君子之所以不器也。蓋萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。人具是性以生，則萬事萬物之理，無一不具於此性之中，顧爲氣質所拘，物欲所蔽，故偏暗而不通耳。惟夫格物致知，誠意正心，使天下之理無不明，無不實，則心之全體無所不具，而措之於用者，宜其無不周也，又豈可以器言哉！」

○子貢問君子。子曰：「先行其言而後從之。」

周氏曰：「先行其言者，行之於未言之前；而後從之者，言之於既行之後。」周氏，名孚先，毗陵人。○輔氏曰：「行之於未言之前，則其行專而力；言之於既行之後，則其言實而信。正君子進德脩業之道也。」○范氏曰：「子貢之患，非言之艱而行之艱，故告之以此。」《語録》曰：「只爲子貢多言，故告之如此。若道只要自家行得，説都不得，亦不是道理。聖人只説敏於事而謹於言，敏於行而訥於言，言

顧行，行顧言，何嘗教人不言！」○又曰：「此爲子貢而發。其實有德者必有言，若有此德，其言自足以發明之，無有説不出之理。」

○子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」輔氏曰：「比，必二反。此處偶失音，當添入。」周，普徧也。比，偏黨也。皆與人親厚之意，但周公而比私耳。《語録》曰：「周者，大而徧之義，比便小，所謂兩兩相比。無一人使之不得其所，這便是周。但見同於己者與之，不同於己者惡之，這便是比。君子非是全無惡人處，但好善惡惡，皆出於公。用一善人於國，則一國享其治；用一善人於天下，則天下享其治；於一邑一鄉之中去一惡人，則一邑一鄉受其安，豈不是周。小人之心，一切反是。」○又曰：「周是徧，人前背後都如此，心都一般，不偏滯在一箇。如『老者安之，朋友信之，少者懷之』，亦是周徧。如這一箇人合當如何待，那一箇人又合如何待，自家只看理，無輕重厚薄，便是周徧。周是公底比，比是私底周，周是無所不比也。如爲臣則忠，爲子却不能孝，便是偏比不周徧，只知有君而不知有親。」○又曰：「君子心公而大，所以周普。小人心狹而常私，便親厚，也只親厚得一邊。」○又曰：「君子小人皆是與人親厚，但君子意思自然廣大。小人與人相親時，便生計較，與我善底做一般，不與我善底做一般。周與比相去不遠，要須分別得大相遠處。」○又曰：「君子與人相親，也有輕重厚薄，但意思自是公。」○君子小人所爲不同，如陰陽晝夜，每每相反。然究其所以分，則在公私之際，豪釐之差耳。《語録》曰：「問：『豪釐之差。』曰：『君子也是如此親愛，小人也是如此親愛，君子公，小人私。』」○輔氏曰：「君子小人所爲善惡相反，真不啻如陰陽晝夜，然天理人欲，同行異情，公即是理，私即是欲，其所差直豪釐而已。」故聖人於周比、和同、驕泰之屬，常對舉而互言之，欲學者察乎兩間，而審其取舍之幾也。《語録》曰：「問：『取舍之幾，當在思慮方萌之初，與人交際之始，於此審決之否？』曰：『致察於思慮，固是，但事上亦須照管。覺得思處失了，便着去事上看，便舍彼取此。須着如此方得。』」

○子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」

不求諸心，故昏而無得。不習其事，故危而不安。或問：「既曰昏且危矣，而又繫以無得不安之説，不已贅乎？」曰：「罔者，其心昏昧，雖安於所安，而無自得之見。殆者，其心危迫，雖得其所得，而無可即之安。此固兼夫内外始終而言，而後足以盡夫罔殆之義也。昏以心言，無得者，無得於理，而卒於罔也；危以心言，不安者，不安於理，而卒於殆也。」○黄氏曰：「昏而無得，危而不安，合心與理而言。心昏而於理無得，心危而於理不安。」○輔氏曰：「學之義廣矣，雖不專謂習其事，然此之謂學，則指習事而言耳。徒學而不求諸心，則内外不協，外雖勉强而中無意味，故昏而無得。徒思而不習其事，則理事爲二，理雖若有所得，事則扞格而無可即之安，故危而不安。」○胡氏曰：「學之一字，前既以效爲言矣，然專言之，則思在其中，程子以時習爲時復思繹是也。分言之，則思自爲思，後章所謂思不如學是也。此章思與學對説，故學但爲習其事，然不能思，則不明於心，未免於行之不著，習矣不察，故昏而無得。至於思者專求於心而未見於行事，則身與事不能帖泰，故危而不安。要必兼二者而後可也。」○程子曰：「博學、審問、謹思、明辨、篤行五者，廢其一，非學也。」《語録》曰：「凡學字便兼行字意思。如講明義理，學也，纔效其所爲，便有行意。」○輔氏曰：「此學字，却不專主於習其事。」

○子曰：「攻乎異端，斯害也已！」

范氏曰：「攻，專治也，故治木石金玉之工曰攻。輔氏曰：「此《周禮・冬官》所謂攻木之工。」異端，非聖人之道，而别爲一端，如楊墨是也。輔氏曰：「物必有端有末，端爲始，末爲終。單言端，則可以該其末矣，故常言一事一件，皆謂之一端。異端謂非聖人之道而别自爲一件道理也，楊氏以爲我爲義，而非聖人之所謂義，墨氏以兼愛爲仁，而非聖人之所謂仁，此其所以爲異端也。」其率天下至於無父無君，專治而欲精之，爲害甚矣。」《語録》曰：「不惟説不可專治之，便略去理會他也不得。若是自家學有定止，去看他病痛，却得。也是自眼目高，方得。若只恁地，便也奈他不得。」○程子曰：「佛氏之言，比之楊、墨，尤爲近理，所以其害爲尤甚。學

者當如淫聲美色以遠之，不爾，則駸駸然入於其中矣。」《語録》曰：「問：『爲我、兼愛，其禍已不勝言，佛氏如何又却甚焉？』曰：『楊、墨只是硬恁地做。佛氏最有精微動得人處。』問：『佛氏所以差。』曰：『從他劈初頭便錯了，如天命之謂性，他把這箇便都做空虛説了，吾儒見得都是實。』」〇又曰：「楊、墨爲我、兼愛，做來也淡，却不能惑人。只爲釋氏最能惑人。初見他説出來自有道理，從他説愈深，愈是害人。」〇問：「何以言佛而不言老子？」曰：「老便只是楊氏。」

〇子曰：「由！誨女知之乎？知之爲知之，不知爲不知，是知也。」女，音汝。

由，孔子弟子，姓仲，字子路。魯人。子路好勇，蓋有彊其所不知以爲知者，《語録》曰：「子路粗暴，見事便自説是曉會得。如正名一節，便以爲迂，故和那箇知處也不知了。」故夫子告之曰：我教女以知之之道乎！但所知者則以爲知，所不知者則以爲不知。如此則雖或不能盡知，而無自欺之蔽，亦不害其爲知矣。輔氏曰：「己所不知而强以爲知，則是自欺也，豈得謂知？若夫知之爲知之，不知爲不知，則是於事理雖有不知，而其心則無自欺之蔽，故不害其爲知也。」況由此而求之，又有可知之理乎？蔡氏曰：「《集註》發出求知一節，且使人不安於其所不知，然後上不失於自欺，下不失於自畫，而經意方備。」

〇子張學干禄。

子張，孔子弟子，姓顓孫，名師。陳人。干，求也。禄，仕者之奉也。

子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。」行寡之行，去聲。

吕氏曰：「疑者所未信，殆者所未安。」吕氏，名大臨，藍田人。〇黄氏曰：「言有未曉，故疑而未敢信，行則無疑矣。而察之事理，於心或不安。」程子曰：「尤，罪自外至者也。悔，理自内出者也。」《語録》曰：「出言或至傷人，故多尤；行有不至，己必先覺，故多悔。然此亦以其多少言之耳。言而多尤，豈不

自悔。行而多悔，亦必至於傷人。」愚謂多聞見者學之博，闕疑殆者擇之精，謹言行者守之約。《語録》曰：「此章是三截事：若人少聞寡見，則不能參考得是處，故聞見須要多。若聞見已多而不能闕其疑殆，則胡亂把不是底也將做是了。既能闕其疑殆，而不能謹言行其餘，則必有尤悔。」〇輔氏曰：「學不博，則無以致詳；擇不精，則無以知要；守不約，則無以自得。此又爲學始終之序。」〇蔡氏曰：「學之博，擇之精，守之約，三語已極明切。但人皆知擇精守約之爲重，而於多聞多見者或輕易讀過，殊不知此亦正是學者要緊用功處。聖人所以好古敏求，多聞擇善，多見而識者，皆欲求其多也，不然，則聞見孤陋，亦且何所據以爲擇精守約之地邪？」凡言在其中者，皆不求而自至之辭。《語録》曰：「如『耕也餒在其中』，耕何嘗要求餒？而自有餒在其中。『學也禄在其中』，學何嘗要求禄？而自有禄在其中。又如父子相隱，直在其中，本只是相爲隱，何嘗理會直，然直却亦自在其中。如此等類，皆當如此看。」言此以救子張之失而進之也。《語録》曰：「孔子不教他干，但云得禄之道在其中，正是欲抹殺了他干字。」〇程子曰：「脩天爵則人爵至，君子言行能謹，得禄之道也。子張學干禄，故告之以此，使定其心而不爲利禄動，若顔、閔則無此問矣。或疑如此亦有不得禄者，孔子蓋曰耕也餒在其中，惟理可爲者爲之而已矣。」《語録》曰：「脩天爵而人爵自至，説得重了。此章重處，只在言行。若言行能謹，便自帶得禄來。」〇輔氏曰：「聖人之言，理而已矣。謹言行而得禄，理之常也。其或不然，則理之變也。君子處順而安，常不計利以爲善，亦惟其理所當爲者爲之而已矣。」

〇哀公問曰：「何爲則民服？」孔子對曰：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」

哀公，魯君，名蔣。凡君問皆稱孔子對曰者，尊君也。錯，捨置也。諸，衆也。程子曰：「舉錯得義，則人心服。」輔氏曰：「義者，天理之所宜，而人心之所同得者也。合於義，則上當天理，

下愜人心，民焉有不服者哉！」○謝氏曰：「好直而惡枉，天下之至情也。順之則服，逆之則去，必然之理也。然或無道以照之，則以直爲枉，以枉爲直者多矣，是以君子大居敬而貴窮理也。」《語録》曰：「若不居敬，如何窮理？不窮理，❶如何識人？爲舉直錯枉之本。」○又曰：「須是居敬、窮理，自做工夫，方解照得人破。若心不在焉，則視之而不見，聽之而不聞，以枉爲直，以直爲枉矣。」○陳氏曰：「好惡，情也。好直而惡枉，則情之由性而發者也，不可無辨。謝氏居敬窮理之云，乃因而及之其實。此二者，聖學之要訣，大有工夫在，未可以易視之。」○輔氏曰：「居敬者，窮理之本，窮理者，居敬之效，二者蓋互相發。」

○季康子問：「使民敬、忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勸。」

季康子，魯大夫季孫氏，名肥。莊，謂容貌端嚴也。臨民以莊，則民敬於己。孝於親，慈於衆，則民忠於己。善者舉之而不能者教之，則民有所勸而樂於爲善。《語録》曰：「莊只是一箇字，上能端莊，則便尊敬。至於孝慈，則是兩件事，孝是以躬率之，慈是以恩結之，如此，人方忠於己。舉善而教不能，若善者舉之，不善者便去之，誅之，罰之，則民不解便勸。惟是舉其善者，而教其不能者，所以皆勸。」○張敬夫曰：「此皆在我所當爲，非爲欲使民敬忠以勸而爲之也。然能如是，則其應蓋有不期而然者矣。」輔氏曰：「聖人之言與事凡若此者，皆當以此説例之，雖《大學》誠意正心以治國平天下，亦不過如此而已，豈有謀利計功之心於其先哉？」○葉氏曰：「張氏謂此乃在上當爲之事，非因欲彼而後爲此。欲彼而爲此，則或作或輟，一暴十寒，非感人動物之誠也。」○愚謂：是數者，皆上之人所當爲，不可有責效於下之心也。一有責效之心，則本原之地虧矣。

○或謂孔子曰：「子奚不爲政？」

❶「不窮理」，原脱，據《朱子語類》卷二十四補。

定公初年，孔子不仕，故或人疑其不爲政也。愚謂：聖人未嘗不仕，惟定公初年，季氏彊僭，陽虎作亂，聖人退而脩《詩》、《書》、《禮》、《樂》，故知其爲是時也。

子曰：「《書》云：『孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦爲政，奚其爲爲政？」

《書》，《周書·君陳》篇。「書云孝乎」者，言《書》之言孝如此也。善兄弟曰友。《書》言君陳能孝於親，友於兄弟，又能推廣此心，以爲一家之政。孔子引之，言如此，則是亦爲政矣，何必居位乃爲爲政乎？《語録》曰：「推廣此心，以爲一家之政，緣下面有箇『是亦爲政』，故知不是國政。」又云：「在我者孝，則人皆知孝；在我者弟，則人皆知弟，豈不行於一家。」蓋孔子之不仕，有難以語或人者，故託此以告之，要之至理亦不外是。或問：「聖人未嘗忘天下，今不爲政而其言如此，將不爲獨善之私邪？」曰：「聖人未嘗不欲仕，而亦不求仕也，況定公之初，陽虎用事，又非可仕之時乎？然此意有難以告或人者，故特告之以此。」

○子曰：「人而無信，不知其可也。大車無輗，小車無軏，其何以行之哉？」輗，五兮反。軏，音月。

大車，謂平地任載之車。輗，轅端橫木，縛軛以駕牛者。小車，謂田車、兵車、乘車。軏，轅端上曲，鉤衡以駕馬者。車無此二者，則不可以行，人而無信，亦猶是也。黄氏曰：「車譬則事也，輗軏之譬則信也。大車、小車，無輗軏則不行；大事、小事，無信則不行也。欺罔不實，人不吾信，其何以行之哉！」

○子張問：「十世可知也？」

陸氏曰：「也，一作乎。」陸氏，名元朗，唐蘇州人。

○王者易姓受命爲一世。胡氏曰：「世有以三十年爲一世者，必世後仁是也。有以易姓受命爲一世者，此章所舉是也。」子張問：自此以後，十世之事可前知乎？

子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世，可知也。」

馬氏曰：「所因，謂三綱五常。所損益，謂文質三統。」馬氏，名融，東漢扶風人。愚案：三綱，謂君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱。五常，謂仁、義、禮、智、信。文質，謂夏尚忠，商尚質，周尚文。《語録》曰：「忠，只是渾然誠確。質與文對。質便自有文了，但文未盛；比之文，則此箇質耳。」○又曰：「忠，只是樸實頭白直做將去；質，則漸有形質制度，而未及于文采；文，則就制度上事事加文采。然亦天下之勢自有此三者，非聖人之欲尚忠，尚質，尚文也。夏不得不忠，商不得不質，周不得不文。彼時亦無此名字，後人見得如此，故命此名。」○又曰：「質朴則未有文，忠則混然無質可言矣。」三統，謂夏正建寅爲人統，商正建丑爲地統，周正建子爲天統。《語録》曰：「問三正之建不同。曰：『天開於子，地闢於丑，人生於寅。蓋天運至子始有天，故曰天正；至丑始有地，故曰地正；至寅始有人，故曰人正。』」三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之而不能變。其所損益，不過文章制度小過不及之間，而其已然之迹，今皆可見。則自今以往，或有繼周而王者，雖百世之遠，所因所革，亦不過此，豈但十世而已乎！《語録》曰：「所因之禮，是天做底，萬世不可易。所損益之禮，是人做底，故隨時變更。」○又曰：「三綱五常，亘古亘今不可易。至於變易之時與其人雖不可知，而其勢必變易可知也。蓋有餘必損，不及必益，雖百世之遠可知也。猶寒極生暖，暖甚生寒，雖不可知，其勢必如此可知也。」○又曰：「綱常千萬年磨滅不得。只是盛衰消長之勢，自不可已，盛了又衰，衰了又盛，其勢如此。聖人出來，亦只是就這上損其有餘，益其不足。聖人做得來自是恰好，不到有悔憾處。三代以下做得不恰好，定有悔憾。雖做得不盡善，要亦是損益前人底。雖是人謀，要是大勢不得不出此，但這綱常自要壞滅不得。」聖人所以知來者蓋如此，非若後世讖緯術數之學也。○胡氏

曰：「子張之問，蓋欲知來，而聖人言其既往者以明之也。夫自脩身以至於爲天下，不可一日而無禮。天叙天秩，人所共由，禮之本也。商不能改乎夏，周不能改乎商，所謂天地之常經也。若乃制度文爲，或太過則當損，或不足則當益。益之損之，與時宜之，而所因者不壞，是古今之通義也。因往推來，雖百世之遠，不過如此而已矣。」輔氏曰：「胡氏説尤得聖人之意。蓋時雖有古今之異，而理則一而已矣。不言三綱五常而但言禮與天叙天秩者，蓋三綱五常即天叙之典、天秩之禮也。至所謂天地之常經，古今之通義，尤更發明得所因所損益之義分曉。」

○子曰：「非其鬼而祭之，諂也。

非其鬼，謂非其所當祭之鬼。《語録》曰：「如天子祭天地，諸侯祭山川，大夫祭五祀，士庶人祭其先，上得以兼乎下，下不得以兼乎上。士庶人而祭五祀，大夫而祭山川，諸侯而祭天地，皆所謂非其鬼也。」○問：「尋常人家所當祭者，只是祖先否？」曰：「然。」問：「土地山川之神，人家所在不當祭否？」曰：「山川之神，季氏祭之尚以爲僭，況士庶乎？如土地之神，人家却可祭之。《禮》云：『庶人立一祀，或立户，或立竈。』户竈亦可祭也。」○問：「士庶祭其旁親遠族，亦是非其鬼否？」曰：「是。又如今人祭甚麼廟神，都是非其鬼。」問：「如旁親遠族不當祭，若無後者，則如之何？」曰：「若是無人祭，只得爲他祭。」○永嘉陳氏曰：「今世淫祀，若浮屠、老子之類，皆係非鬼之數，若先聖先師，則所當祭而祭者。」

諂，求媚也。

見義不爲，無勇也。」

知而不爲，是無勇也。胡氏曰：「義者，事之宜也。不知則已；既知之矣，猶不能爲，志不能勝氣也，故以爲無勇。」

論語卷第一

後學 成德 挍訂

論語卷第二

朱子集註　後學趙順孫纂疏

八佾第三

凡二十六章。通前篇末二章，皆論禮樂之事。

孔子謂季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」佾，音逸。

季氏，魯大夫季孫氏也。胡氏曰：「古者有姓有氏，三家爲桓公之後，皆姬姓，又自以仲叔季分爲三氏也。」佾，舞列也，天子八，諸侯六，大夫四，士二。每佾人數，如其佾數。或曰：「每佾八人。」未詳孰是。或問：「有謂通以八人爲佾者。」曰：「是不可考矣。然以理意求之，舞位必方，豈有佾少而人多如此哉。」○胡氏曰：「每佾人數，本《春秋》左氏傳文，人如佾數；本杜預註文，每佾八人，《疏》所引服虔之說也。」季氏以大夫而僭用天子之樂，孔子言其此事尚忍爲之，則何事不可忍爲。《語録》曰：「爲人臣子只有一箇尊君敬上之心，方能自安其分，不忍少萌一豪僭差之意。今季氏以陪臣而僭天子之佾，尚忍爲之，則是已絶滅天理，雖悖逆作亂之事，亦必忍爲之矣。」或曰：「忍，容忍也。」蓋深疾之之辭。《語録》曰：「問：『後説恐未安，聖人氣象似不如此暴露。』曰：『聖人亦自有大段叵耐人處，如孔子作《春秋》亦大段叵耐忍不得處。』」○愚謂：忍之一字，有敢忍之忍，《春秋傳》所謂「忍人」也。有容忍之忍，《春秋傳》所謂「君其忍之」是也。二義皆通，而敢忍之説爲長，故《集註》以容忍之説居後。○范氏曰：「樂舞之數，自上而下，降殺以兩而已，故兩之間，不可以豪髮僭差也。孔子爲政，先正禮樂，則季氏之罪不容誅矣。」謝氏曰：「君子於其

所不當爲、不敢須臾處，不忍故也。而季氏忍此矣，則雖弒父與君，亦何所憚而不爲乎？」黄氏曰：「范氏説忍字，義似主後説，而反在『謝氏曰』説之前，豈以范氏所言『降殺以兩』乃全章之意，而謝氏特爲『是可忍也』一句而發邪！」○輔氏曰：「謝氏先論人心之本然，以見季氏之忍心僭逆；次又推極其忍心僭逆之害，使讀之者惕然有警於其心而防微謹獨之意，自有不容已者。」○愚謂：范氏就制度上説，故以容忍爲義，言不可容忍之甚也。謝氏就心上説，故以敢忍爲義，言其心既敢於此，則雖極天下之大惡，亦敢爲之矣。

○三家者以《雍》徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」徹，直列反。相，去聲。

三家，魯大夫孟孫、叔孫、季孫之家也。胡氏曰：「三家皆魯桓公庶子，初以仲叔季爲氏，其後加以孫字。公子之子稱公孫也。仲改爲孟者，庶子自爲長少，不敢與莊公爲伯仲叔季，公孫不敢祖諸侯也，故自以庶長爲孟。詳見疏文，至杜預作公子譜則云，仲慶父弒君，故改爲孟，恐或然也。」《雍》，《周頌》篇名。徹，祭畢而收其俎也。天子宗廟之祭，則歌《雍》以徹，是時三家僭而用之。相，助也。辟公，諸侯也。穆穆，深遠之意，天子之容也。此《雍》詩之詞，孔子引之，言三家之堂非有此事，亦何取於此義而歌之乎？譏其無知妄作，以取僭竊之罪。《語録》曰：「天子宗廟之祭，歌舞《雍》詩，以徹其俎。今三家亦歌此以祭，聖人但舉《雍》詩之辭以譏之曰：汝之祭，亦有諸侯之助乎？亦有天子穆穆深遠之容乎？既無此事，奚用此詩！」○程子曰：「周公之功固大矣，皆臣子之分所當爲，魯安得獨用天子禮樂哉？成王之賜，伯禽之受，皆非也。其因襲之弊，遂使季氏僭八佾，三家僭《雍》徹，故仲尼譏之。」《語録》曰：「當初成王不賜，伯禽不受，則後人雖欲僭，亦無樣子，他也做不成。」○胡氏曰：「案《禮記·明堂位》云：『成王以周公有大勳勞於天下，命魯公

世世祀周公以天子之禮樂。』《祭統》又云：『成王、康王追念周公之所以勳勞者，而欲尊魯，故賜之以重祭。外祭則郊社是也，内祭則大嘗禘是也。』《禮運》又曰：『魯之郊禘非禮也，周公其衰矣。』魯用天子之制，三家僭魯，遂至於僭天子。以是知非特三家之僭，魯亦僭矣。程子所以謂『成王之賜，伯禽之受，皆非也』。周公立爲經制，辨君臣上下之分於豪釐間，如天地之不可易。今也祀于周公之廟而倒行逆施如此，豈非周公之衰乎？是亦程子之意也。」○真氏曰：「無父母則無此身，我因父母而有此身，則事親自合盡孝。無君上則無此爵位，我因君而有此爵位，則事君自合盡忠。此只是盡其本分當爲之事，非過外也。」

○子曰：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」

游氏曰：「人而不仁，則人心亡矣，其如禮樂何哉？」言雖欲用之，而禮樂不爲之用也。《語録》曰：「人既不仁，直是與那禮樂不相管攝。禮樂雖是好底事，心既不在，自是呼喚他不來，他亦不爲吾用矣。心既不仁，便是都不醒了，自與禮樂不相干。」○又曰：「不仁之人，渾是一團私意，自不奈那禮樂何。禮樂，須是中和溫厚底人，便行得。若不仁者，與禮樂自不相關了，安得爲之用！」○又曰：「禮樂不爲之用也，是不爲我使，我使他不得。雖玉帛交錯，不足以爲禮；雖鐘鼓鏗鏘，不足以爲樂。雖有禮而非禮，雖有樂而非樂。」○輔氏曰：「仁者心之德，不仁則心無其德矣，無德則雖謂之心亡可也。心亡則無以管攝衆理，故無如禮樂何也。」○程子曰：「仁者天下之正理。失正理，則無序而不和。」《語録》曰：「仁只是正當底道理。」○又曰：「程子説固好，但少疎，不見得仁。仁者本心之全德，人若本然天理之良心存而不失，則所作爲自有序而和。若此心一放，只是人欲私心做得出來，安得有序，安得有和。」○黄氏曰：「《集註》置游氏説於前，置程子説於後。仁者心之德，心之全德即仁也，故游氏『人心亡矣』於仁字之義最親切，仁心亡則無適而可，不但無序不和而已。程子『正理』之云，則於仁字之訓爲稍緩，『無序不和』固切於如禮樂何之義，然人心亡，則又將無所不至也。」○又曰：「將『正理』字頓在人心裏面，方説得箇仁字全。」○輔氏曰：「仁、義、禮、智，皆正理也。此獨

以仁言者，蓋謂『專言之而包四者』之仁也。失其正理，則自然無序而不和，無序則無禮，不和則無樂。」○陳氏曰：「仁者，此心天理之全體也。程子正理之説雖寬而實切，却見得仁與禮樂相關甚密處，然須更兼游氏人心之説乃圓，所以《集註》並言之。」李氏曰：「禮樂待人而後行，苟非其人，則雖玉帛交錯，鐘鼓鏗鏘，亦將如之何哉？」然記者序此於八佾《雍》徹之後，疑其爲僭禮樂者發也。」李氏，名郁，昭武人。○《語録》曰：「問：『游氏言心，程子主理，李氏謂待人而後行。蓋心具是理，而所以存是心者，則在乎人也。』曰：『得之。』」○輔氏曰：「此章之意，正指鐘鼓玉帛而言，故以李氏説斷之。」○又曰：「游氏兼禮樂之體用而言，程子專指禮樂之體在内者，李氏專指禮樂之用在外者。三説備，然後體用全，内外備，仁與禮樂相資以行之義可見矣。」

○林放問禮之本。

林放，魯人。見世之爲禮者，專事繁文，而疑其本之不在是也，故以爲問。

子曰：「大哉問！

孔子以時方逐末，而放獨有志於本，故大其問。《語録》曰：「當時習於繁文，人但指此爲禮，更不知有那實處，故放問而夫子大之。想是此問大段契夫子之心。」蓋得其本，則禮之全體無不在其中矣。《語録》曰：「禮之全體，兼文質本末言之。」問：「後面只以質爲禮之本，如何又説文質皆備？」曰：「有質則有文，有本則有末。徒文而無質，如何行得？譬如木必有本根，則自然有枝葉華實，若無本根，則雖有枝葉華實，隨即萎落矣。」

禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」

易，去聲。

易，治也。孟子曰：「易其田疇。」在喪禮，則節文習熟，而無哀痛慘怛之實者也。戚則一於哀，而文不足耳。《語録》曰：「易字訓治，不是慢易簡易之易。若是慢易簡易之易，聖人便直道不好了，如何更下得『與其』字？只此可見。」○又曰：「治田者，須是經犂經耙，治得無窒礙，方可言熟。若居喪而

習熟於禮文，行得皆無窒礙，則哀戚必不能盡。」○又曰：「易，只是習得來熟，似歡喜去做，做得來手輕脚快，都無那惻怛不忍底意思。」禮貴得中，《語録》曰：「品節，斯之謂禮，蓋自有箇得中恰好處。」奢易則過於文，儉戚則不及而質，二者皆未合禮。輔氏曰：「二者，一過一不及，皆未合乎理之中。」然凡物之理，必先有質而後有文，則質乃禮之本也。輔氏曰：「無其質，則文安所施？以是觀之，則質乃禮之本也。」○范氏曰：「夫祭與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也；喪與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本，而隨其末故也。禮奢而備，不若儉而不備之愈也；喪易而文，不若戚而不文之愈也。儉者物之質，戚者心之誠，故爲禮之本。」輔氏曰：「祭與喪，皆禮也。而『與其』、『不若』之言，正與夫子所謂『寧』字義相宜，故引之爲説。禮失之奢，喪失之易，皆不能反本而流於末者，此常情之弊也。物，事也。禮而儉，則是事之未有文飾也；喪而戚，則是心之誠實自然也，故爲禮之本。」楊氏曰：「禮始諸飲食，故汙尊而抔飲，❶爲之簠、簋、籩、豆、罍、爵之飾，所以文之也，則其本儉而已。喪不可以徑情而直行，爲之衰麻哭踊之數，所以節之也，則其本戚而已。周衰，世方以文滅質，而林放獨能問禮之本，故夫子大之，而告之以此。」輔氏曰：「范氏止以祭爲禮，其説未全，故又取楊氏説以足之。人生之初，便資乎飲食，而飲食不可無器用，故汙尊而抔飲，此禮之始而儉也。爲之簠、簋、籩、豆、罍、爵之數，所以飾之而已。喪之初，若徑情而直行，則毁或至於滅性，此喪之始而戚也，爲之衰麻哭踊之數，所以節之而已。此儉與戚所以爲禮與喪之本。」○黄氏曰：「本之説有二：其一曰仁義禮智根於心，則性者禮之本也，故曰中者天下之大本。其一曰禮之本

❶「抔」，原誤作「坏」，今據四庫本改。下同。

謂禮之初也，凡物有本末，初爲本，終爲末，所謂夫禮始諸飲食者是也。二説不同，《集註》乃取後説，以儉戚爲本，而又引『禮始諸飲食』以證之矣。然『大哉問』之下有曰『得其本』，則禮之全體無不在其中，似又指性而言，❶何也？禮之初，始於儉與戚，苟得儉戚之理，則質與文、實與華皆在其中。蓋文之與華，亦因質與誠而生也，有本則有末，末固具於本矣。《集註》之説，蓋本諸此，而其意則因『大哉』之言而發，以全體之具而見問之大，非指性而言也。」

○子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

吴氏曰：「亡，古無字，通用。」程子曰：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反無上下之分也。」○尹氏曰：「孔子傷時之亂而歎之也。亡，非實亡也，雖有之，不能盡其道爾。」《語録》曰：「問：『程子似責在下者陷於無君之罪，尹氏似責在上者不能盡爲君之道？』曰：『只是一意，皆是説上下僭亂，不能盡君臣之道，如無君也。』」

○季氏旅於泰山。子謂冉有曰：「女弗能救與？」對曰：「不能。」子曰：「嗚呼！曾謂泰山，不如林放乎？」女，音汝。與，平聲。

旅，祭名。愚謂：祭山曰旅。《周禮・大宗伯》：「旅四望」。鄭云：「旅，陳也。陳其事以祈焉，禮不如祀之備也。」泰山，山名，在魯地。禮，諸侯祭封内山川，《語録》曰：「只縁是他屬我，故我祭得他。若不屬我，則氣便不與之相感，如何祭得他！」季氏祭之，僭也。冉有，孔子弟子，名求，魯人。時爲季氏宰。救，謂救其陷於僭竊之罪。嗚呼，歎辭。言神不享非禮，欲季氏知其無益而自止，又進林放以厲冉有也。輔氏曰：「有是理則有是神，有是神則享是禮。神者，禮之主也，豈享非禮之祭哉？故夫子言林放猶能問禮之本，泰山寧享非禮之祭？蓋欲季氏知其無益而自止。又進林放以厲冉有也。聖人之言，廣大流通，遏惡揚善，包函無所不盡如此。」○范氏曰：「冉有從季氏，夫子豈不知

❶「似」，原誤作「以」，今據四庫薈要本改。

其不可告也，然而聖人不輕絶人。盡己之心，安知冉有之不能救、季氏之不可諫也。既不能正，則美林放以明泰山之不可誣，是亦教誨之道也。」輔氏曰：「聖人以人待人，不逆人以爲不能而輕棄之，盡己之心、述事之宜而順導之。能不能雖在彼，而教誨之道則未嘗不行乎其間也。」

○子曰：「君子無所争，必也射乎！揖讓而升，下而飲，其争也君子。」飲，去聲。

揖遜而升者，大射之禮，耦進三揖而後升堂也。胡氏曰：「大射之禮，司射作三耦，射三耦，出次西面揖，當階北面揖，及階揖，所謂三揖而後升堂也。」下而飲，謂射畢揖降，以俟衆耦皆降，胡氏曰：「卒射，北面揖，揖如升射，適次反位。三耦卒，射亦如之，所謂射畢揖降，以俟衆耦皆降也。」勝者乃揖不勝者，升，取觶立飲也。胡氏曰：「司射命設豐于西楹西，勝者之弟子洗觶，酌奠于上。勝者不勝者出，揖如升射。及階，勝者先升堂，不勝者進坐，取豐上之觶興，立卒觶，坐奠于豐下，興揖、先降。所謂勝者乃揖不勝者，取觶立飲也。」言君子恭遜不與人争，惟於射而後有争。然其争也，雍容揖遜乃如此，則其争也君子，而非若小人之争矣。輔氏曰：「恭與遜，皆禮之發也。恭主容，遜主事，争則恭遜之反也。君子恭遜則自無所争，獨於射則皆欲中的以取勝，故不能無争。然其争也，升降揖遜，雍容和緩乃如此，是則所謂禮樂未嘗斯須去身者。其争也君子，謂其異於小人之争也。以是觀之，則信乎君子之真無所争矣。」

○子夏問曰：「『巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。』何謂也？」倩，七鍊反。盼，普莧反。絢，呼縣反。

此逸詩也。或問：「此詩蓋《衛風·碩人》之篇。『素以爲絢兮』云者，夫子删而去之也。」曰：「删詩者，去其不合於義理者耳。今此章之義，夫子方有取焉，而反見删，何哉？且《碩人》詩四章，而章皆七句，不應此章獨多一句而見删，又不應因删此句而并及他章，例損一句以取齊也。蓋不可知其爲何詩矣！」倩，好口輔也。愚

案：服虔云：「輔，上頷車也。」是牙外之皮膚，頰下之別名也。盼，目黑白分也。素，粉地，畫之質也。絢，采色，畫之飾也。言人有此倩盼之美質，而又加以華采之飾，如有素地而加采色也。子夏疑其反謂以素爲飾，故問之。

子曰：「繪事後素。」繪，胡對反。

繪事，繪畫之事也。後素，後於素也。《考工記》曰：「繪畫之事後素功。」謂先以粉地爲質，而後施五采，猶人有美質，然後可加文飾。

曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也！始可與言《詩》已矣。」

禮必以忠信爲質，猶繪事必以粉素爲先。起，猶發也。起予，言能起發我之志意。《語録》曰：「聖人胸中雖包藏許多道理，若無人叩擊，則終是無以發揮於外。一番説起，則一番精神。」謝氏曰：「子貢因論學而知《詩》，子夏因論《詩》而知學，故皆可與言《詩》。」輔氏曰：「子貢因論『好禮與樂』之學，而知切磋琢磨之詩爲自治益精之意。子夏因論『素以爲絢』之詩，而知人之學禮當以質爲先，故皆可與言《詩》也。」○楊氏曰：「『甘受和，白受采，忠信之人，可以學禮。苟無其質，禮不虛行。』此『繪事後素』之説也。孔子曰『繪事後素』，而子夏曰『禮後乎』，可謂能繼其志矣。非得之言意之表者能之乎？商、賜可與言《詩》者以此。若夫玩心於章句之末，則其爲《詩》也固而已矣。所謂起予，則亦相長之義也。」輔氏曰：「楊氏説最明切。讀書者不可泥於章句之下，而學《詩》者尤貴有得於言意之表，不然則局於章句訓詁，而《詩》之教益於人者鮮矣。固，如高叟之固。相長，則是斆學相長之義也。」

○子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足

則吾能徵之矣。」

杞，夏之後。宋，商之後。徵，證也。文，典籍也。獻，賢也。言二代之禮，我能言之。黃氏曰：「夫子所謂能言，不但能言其制作之意，其制度文爲之實迹，必有可以一一數者矣。」○胡氏曰：「夏商之禮，夫子能言之者，併其本數末度皆能言之也。聖人以聰明天縱之資，加之以旁參博採，故知之也。」而二國不足取以爲證，以其文獻不足故也。胡氏曰：「所謂文獻不足，非典籍與賢者全不可考也，特有闕耳。」文獻若足，則我能取之，以證吾言矣。輔氏曰：「典籍所以載是禮，而賢者又禮之所從出。典籍不足，則無以考驗其事實；賢者不足，則無以質問其得失也。」

○子曰：「禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣。」

禘，大計反。

趙伯循曰：「禘，王者之大祭也。王者既立始祖之廟，又推始祖所自出之帝，祀之於始祖之廟，而以始祖配之也。伯循，名匡，唐河東人。○或問：「禘禮之説獨取趙氏，何也？」曰：「先儒以禘爲合祭於太廟，上及其祖之所自出，而下及毀廟未毀廟之主。祫則各祭於太廟，而不及祖之所自出也。惟趙伯循引《曾子問》、《春秋傳》以明祫之爲合。如諸儒之説，禘則直祭其祖之所自出，而以其祖配之，但設兩位而不兼群廟之主，爲其尊遠不敢褻也。此説最爲得之，而其具於《春秋纂例》者詳矣。」成王以周公有大勳勞，賜魯重祭。故得禘於周公之廟，以文王爲所出之帝，而周公配之，然非禮矣。」《語録》曰：「周禘帝嚳，以后稷配之。王者有禘有祫，諸侯只有祫而無禘，此魯所以爲失禮也。」灌者，方祭之始，用鬱鬯之酒灌地，以降神也。或問鬱鬯。曰：「禮家以爲釀秬爲酒，煮鬱金香草和之，其氣芬芳而條鬯也。」○輔氏曰：「《郊特牲》謂：『周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯，臭陰達於淵泉，灌以圭璋，用玉器也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後焫蕭合羶薌。凡祭謹諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。』蓋周之祭禮，先以鬱鬯灌地，求神於陰，既奠然後取其血膋合之黍稷，實於蕭

以燔之，以求神於陽也。」魯之君臣，當此之時，誠意未散，猶有可觀，自此以後，則浸以懈怠而無足觀矣。《語録》曰：「方灌時誠意在焉，即有其祭祀之事物，及其誠意一散，則雖有升降威儀，已非所以爲祭祀之事物矣。」蓋魯祭非禮，孔子本不欲觀，至此而失禮之中又失禮焉，故發此歎也。輔氏曰：「僭祭之罪雖大，而其來已久，且國惡當諱。懈怠之失雖小，然却是當時主祭者切己之實病，不可不有以箴之。蓋聖人於人既往之失，常有覆護之意，而於人方起之病，常有拯救之心，此乃天地之心也。」〇謝氏曰：「夫子嘗曰：『我欲觀夏道，是故之杞，而不足證也；我欲觀商道，是故之宋，而不足證也。』又曰：『我觀周道，幽厲傷之，吾舍魯何適矣。』魯之郊禘非禮也，周公其衰矣！』考之杞宋已如彼，考之當今又如此，孔子所以深歎也。」輔氏曰：「謝氏蓋併前章通釋之，以見此二章或夫子一時之言，或記者以類次之也。」

〇或問禘之説。子曰：「不知也。知其説者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。

先王報本追遠之意，莫深於禘。非仁孝誠敬之至，不足以與此，非或人之所及也。《語録》曰：「所禘者，無廟無主，便見聖人追遠報本之意無有窮已。」〇黄氏曰：「祀先之禮，無非報本也，無非追遠也。子孫不敢忘其所自來而祀以報之，是謂報本。思其祖父亡矣，遠矣，不可復見矣，而追以祀之，是謂追遠。報本追遠而至於及其祖之所自出，是其用意甚深而非淺近之思也。然此豈私意常情之所可及哉！根於天理之自然者謂之仁，形於人心之至愛者謂之孝，真實無妄者謂之誠，主一無適者謂之敬。仁、孝、誠、敬，凡爲祭者皆然，交於神明者愈遠，則其心愈篤。報本追遠之深，則非仁孝誠敬之至者莫能知、莫能行也。」〇輔氏曰：「仁者孝之本，孝者仁之發；誠者敬之體，敬者誠之用。仁孝誠敬有所未至，則豈足以知禘禮爲聖人報本追遠之極致哉？」〇蔡氏曰：「禘是報本中又報本，追遠中又追遠者，如祖考與吾之身心未相遼絶，祭祀之理固自易通。至於

祭始祖，已甚濶遠，難盡其感格之道。今又推其始祖所自出之帝而祀之，苟非察理精微而仁孝誠敬之至，安能與於此哉！」○真氏曰：「禘者，祭始祖所自出之帝也。祭祀之禮，遠及於始祖之所自出，無乃太遠乎？蓋萬物本乎天，人本乎祖，我之有此身，出於父母也，父母又出於祖，祖又出於始祖，始祖又出於厥初得姓受氏之祖，雖年代悠遠，如自根而榦，自榦而枝，其本則一而已矣。故必推始祖之所自出而祭之，則報本反始之義無不盡矣。若非仁孝誠敬之極至，豈能知此禮而行之乎！蓋凡人於世之近者，則意其精神未散，或嘗逮事而記其聲容，必起哀敬之心而不敢忽，若世之遠者相去已久，精神之存與否不可得而知，人素不識其聲容，則有易忽之意。故禘禮非極其仁孝、極其誠敬者，不能知其禮，不能行其事。」○又曰：「惟仁孝之深者能知此身之所自來，惟誠敬之至者能知我之精神即祖考之精神。」而不王不禘之法，又魯之所當諱者，故以不知答之。輔氏曰：「禮：不王不禘。而魯僭爲之，是當爲之諱也。《傳》曰：『諱國惡，禮也。』或以其意之或怠而不欲觀，或以其義之難知而不欲鑿，其大意則皆爲魯諱也。」示，與視同。指其掌，弟子記夫子言此而自指其掌，言其明且易也。輔氏曰：「言如視此掌之明白而容易也。」蓋知禘之説，則理無不明，誠無不格，而治天下不難矣。《語録》曰：「天地、陰陽、生死、晝夜、鬼神，只是一理。若明祭祀鬼神之理，則治天下之理，豈有外於此。」○陳氏曰：「此是最大節目，難明處既有以明之，則其他無有不可明者矣。最疎遠難格處既有以格之，則其他無有不可格者矣。所以於治天下不難也，亦猶『至誠感神，矧兹有苗』之意。」○輔氏曰：「推報本之理，至於始祖所自出之帝，則理無不明矣；推追遠之誠，至於始祖所自出之帝，則誠無不格矣。理無不明，則心盡而無一理之或蔽；誠無不格，則性存而無一誠之不通。由是以治天下，何難之有哉！」聖人於此，豈真有所不知也哉？

○祭如在，祭神如神在。

程子曰：「祭，祭先祖也。祭神，祭外神也。祭先主於孝，祭神主於敬。」《語録》曰：「孔子當祭祖先之時，孝心純篤，雖死者已遠，因時追思，若聲容

可接，得以竭盡其孝心以祀之也。祭外神，謂山林陵谷之神能興雲雨者，此孔子在官時也。雖神明若有若亡，聖人但盡其誠敬，儼然如神明之來格，得以與之接也。」○又曰：「祭神，如天地山川社稷五祀之類。」愚謂此門人記孔子祭祀之誠意。《語録》曰：「此是孔子弟子平時見孔子祭祖先及祭外神之時，致其孝誠以交鬼神也。」○黄氏曰：「祭先祭神，固主於孝敬，然其祭之也，真如見其在焉，此足以見其盡孝敬之誠也。《集註》以誠意二字發程子之所不及，其義精矣。」

子曰：「吾不與祭，如不祭。」與，去聲。

又記孔子之言以明之。言己當祭之時，或有故不得與，而使他人攝之，則不得致其如在之誠。故雖已祭，而此心缺然，如未嘗祭也。《語録》曰：「聖人萬一有故而不得與祭，雖使人代之，若其人自能極其恭敬，固無不可，然我這裏自欠少了，故如不祭。」○輔氏曰：「有故，謂疾病或不得已之事。已既不克與，而時又不可失，則必使他人攝之，然不得致其如在之誠，故雖已祭，而此心缺然，與未嘗祭等也。此心缺然處，便是誠有未慊處也。」○范氏曰：「君子之祭，七日戒，三日齋，必見所祭者，誠之至也。是故郊則天神格，廟則人鬼享，皆由己以致之也。有其誠則有其神，無其誠則無其神，可不謹乎？吾不與祭如不祭，誠爲實，禮爲虚也。」《語録》曰：「誠者，實也。有誠則萬事都有，無誠則凡事都無。如祭祀，有誠意則幽明便交，無誠意便都不相接。」○又曰：「神明不可見，惟是此心盡其誠敬，專一在於所祭之神，便見得『洋洋然如在其上，如在其左右』。然則神之有無，皆在於此心之誠與不誠，不必求之恍惚之間也。」○又曰：「鬼神之理，即是此心之理。」○問：「恐是自心裏以爲有便有，以爲無便無。」曰：「若只據自家以爲有便有，無便無，如此却是私意了。這箇乃是自家欠了他底，蓋是自家空在這裏祭，誠意却不達於彼，便如不曾祭相似。」○輔氏曰：「郊廟，所以極言乎外神與先祖也。」○又曰：「非言凡禮皆虚也，特指攝祭之禮而言耳。誠爲實，則指如在之意言也。雖使人攝祭，而不得自致其如在之誠，則雖已祭，如未嘗祭。是誠爲實，禮爲虚也。」○胡氏曰：「祭先之所以感通者，吾身即所祭先之遺也。祭神之所以感

通者，吾身即所祭神之主也。因其遺，因其主，而聚其誠意，則自然感格，所謂有其誠則有其神。」○愚謂：范氏語意是説，有此誠時，方始有此神，若無此誠，即并此神無了。不特説神來格不來格也。

○王孫賈問曰：「與其媚於奥，寧媚於竈，何謂也？」

王孫賈，衛大夫。媚，親順也。室西南隅爲奥。竈者，五祀之一，夏所祭也。凡祭五祀，皆先設主而祭於其所，然後迎尸而祭於奥，略如祭宗廟之儀。如祀竈，則設主於竈陘，祭畢，而更設饌於奥以迎尸也。

或問：「祀竈之禮何所據？」曰：「《月令》：『夏三月，其祀竈。』而鄭註云爾也。蓋凡祭五祀，户、竈、門、行、霤，皆先設席於奥，而設主奠俎於其所祭之處，已，乃設饌迎尸於奥。而孔疏以爲逸《禮》中霤之文。蓋唐猶有其書，而今亡之也。」○《語録》曰：「問：『五祀皆設主而祭於其所，然後迎尸而祭於奥？』曰：『譬如祭竈，初設主於竈陘。陘非可做好安排，故又祭於奥以成禮。凡五祀皆然。』」○問：「祀竈以誰爲尸？」曰：「今亦無可考者。但如墓祭則以家人爲尸，以此推之，則祀竈之尸恐是膳夫之類，祀門之尸恐是閽人之類，又如祀山川，則是虞衡之類。」○問：「竈可祭否？」曰：「人家飲食所繫，亦可祭。」○又曰：「竈陘，想見是竈門外平正可頓柴處。」○愚謂：五祀，先設主而祭於其所，親之也，再迎尸而祭於堂奥，尊之也。只祭於其所而不祭於奥，則近於褻。祭於奥而不祭於其所，則恐奥非神所常棲之地，未必來享。故兩祭之，以盡其求神之道。

故時俗之語，因以奥有常尊，而非祭之主；竈雖卑賤，而當時用事。

胡氏曰：「五祀皆於祭俎之後設饌于奥，故云『奥有常尊，而非祭之主』。竈不如奥，而夏祭主之，故云『竈雖卑賤，而當時用事』也。」

喻自結於君，不如阿附權臣也。賈，衛之權臣，故以此諷孔子。

《語録》曰：「賈，庸俗人，見孔子在衛，將謂有求仕之意，欲孔子附己，故有媚奥與媚竈之言。彼須亦聞孔子之聖，但其氣習卑陋，自謂有權，可以引援得孔子也。」

子曰：「不然，獲罪於天，無所禱也。」

天，即理也。《語録》曰：「天之所以爲天者，理而已。天非有此道理，不能爲天，故蒼蒼者，即此道理之天。」○又曰：「天下只有一箇正當道理，循理而行，便是天。」其尊無對，非奥竈之可比也。輔氏曰：「凡物必有對，惟天則無所不包，惟理則無所不在，故尊而無對。」逆理，則獲罪於天矣，豈媚於奥竈所能禱而免乎？《語録》曰：「天下之至尊至大者，莫如這箇道理。若是違此道以干進，乃是得罪於至尊至大者，可畏之甚，豈媚時君與媚權臣所得而免乎！此是遜辭以拒王孫賈，亦使之得聞天下有正理也。」言但當順理，非特不當媚竈，亦不可媚於奥也。○謝氏曰：「聖人之言，遜而不迫。使王孫賈而知此意，不爲無益；使其不知，亦非所以取禍。」真氏曰：「使賈知此意，則必惕然自省平日所爲，咈理得罪於天者已多，是乃開其悔悟之機也。如不知此意，亦不至觸之以招禍。其言渾然，圭角不露，此所以爲聖人之言。」

○子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」郁，於六反。

監，視也。二代，夏商也。言其視二代之禮而損益之，郁郁，文盛貌。○尹氏曰：「三代之禮至周大備，夫子美其文而從之。」輔氏曰：「先王之制，與氣數相爲始終，而前後相爲損益，固非一人一日之所能致也。三代之禮，至周大備，則以氣數至此極盛；而前後相承，互爲損益，至此而始集其大成也。夫子美其文而從之，豈苟云乎哉！」

○子入大廟，每事問。或曰：「孰謂鄹人之子知禮乎？入大廟，每事問。」子聞之曰：「是禮也。」大，音泰。鄹，側留反。

大廟，魯周公廟。此蓋孔子始仕之時，入而助祭也。或問：「何以知其爲始仕時？」曰：「以所稱鄹人之子者觀之，則其爲少賤之時無疑矣。」鄹，魯邑名。孔子父叔梁紇，嘗爲其邑大夫。孔子自少以知禮聞，故或人因此而譏之，孔子言是禮者，敬謹之至，乃所以爲禮也。

○尹氏曰：「禮者，敬而已矣。雖知亦問，謹之至也，其爲敬莫大於此。謂之不知禮者，豈足以知孔子哉？」陳氏曰：「此章須於聖人敬謹之至處，玩聖人氣象。」○蔡氏曰：「聖人聰明睿知，固無所不知，然亦但知其理而已。若夫制度器數之末，掌之有司者，聖人前此未之見，安得而盡知之？若已經講論討究，知禮之器物與夫登降拜跪之節，及今方見之，亦須復問，然後爲審也。」

○子曰：「射不主皮，爲力不同科，古之道也。」爲，去聲。

射不主皮，《鄉射》禮文。爲力不同科，孔子解禮之意如此也。皮，革也，布侯而棲革於其中以爲的，所謂鵠也。科，等也。古者射以觀德，但主於中，而不主於貫革，蓋以人之力有强弱，不同等也。《語録》曰：「射之本意，也是要得貫革。只是大射之禮主於觀德，却不全是裸股肱決射御底人。只要『内志正，外體直』，取其中，不專取其力爾。」○黄氏曰：「主於中而不主於貫革，則古人射但求其中鵠而已，雖矢不没而墜於地，亦不害其爲中也。」曰：「如此則古人之射，但爲文具而已乎？」曰：「非也。射者固所以觀德，而亦所以禦侮也。男子之生桑弧蓬矢以射天地四方，則射者，凡人之皆有事焉者也。射於百步之外而力足以至之，亦豈非力哉？不主於皮，亦未嘗以貫革爲非也，取其中，而貫與不貫不論耳。若主於貫革，則惟有力者可與於射，而無力者不得與，則世之善射者亦寡矣。不主於貫革，則人人皆可射，其强有力者足以貫革，其力不足者雖不能貫革於百步之外，亦豈不能貫革於數十步之内哉？如是則不惟足以觀德，而亦可以禦侮也。」《記》曰：「武王克商，散軍郊射，而貫革之射息。」正此謂也。周衰，禮廢，列國兵争，復尚貫革，故孔子歎之。輔氏曰：「時平則射以觀德，世亂則射主貫革，二者固各有所宜，然貫革之射可暫而不可常，武王之事是也。此可見聖人之仁心。周衰，禮廢，列國兵争，貫革之射遂將習以爲常，此夫子所以嘆之。」○楊氏曰：「中可以學而能，力不可以强而至。聖人

言古之道，所以正今之失。」

○子貢欲去告朔之餼羊。去，起呂反。告，古篤反。餼，許氣反。

告朔之禮：古者天子常以季冬，頒來歲十二月之朔于諸侯，諸侯受而藏之祖廟。月朔，則以特羊告廟，請而行之。《語録》曰：「特羊，乃專特之特，非牛也。特牲、用特，皆是特用一牛，非指特爲牛也。」○輔氏曰：「諸侯受天子所頒之朔而藏於祖廟，所以敬天子也。月朔則以特羊告廟，請而行之，所以敬先祖也。」餼，生牲也。魯自文公始不視朔，而有司猶供此羊，故子貢欲去之。

子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」

愛，猶惜也。子貢蓋惜其無實而妄費。然禮雖廢，羊存，猶得以識之而可復焉。若并去其羊，則此禮遂亡矣，孔子所以惜之。《語録》曰：「常人只是屑屑惜那小費，聖人心却將那小費不當事，所惜者是禮。」○楊氏曰：「告朔，諸侯所以稟命於君親，禮之大者。魯不視朔矣，然羊存則告朔之名未泯，而其實因可舉。此夫子所以惜之也。」

○子曰：「事君盡禮，人以爲諂也。」

黄氏曰：「孔子於事君之禮，非有所加也，如是而後盡爾。時人不能，反以爲諂。故孔子言之，以明禮之當然也。」黄氏，名祖舜，三山人。○愚謂：禮只是儀節，如拜下，禮也，今拜乎上，泰也，雖違衆，吾從下。如此等處，聖人必至禮而止，故曰盡。豈於禮之外又有加益哉！當時君弱臣强，事上簡慢，反以爲諂爾。○程子曰：「聖人事君盡禮，當時以爲諂。若他人言之，必曰我事君盡禮，小人以爲諂。而孔子之言止於如此。聖人道大德宏，此亦可見。」

○定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」

定公，魯君，名宋。二者皆理之當然，各欲

自盡而已。○吕氏曰：「使臣不患其不忠，患禮之不至；事君不患其無禮，患忠之不足。」尹氏曰：「君臣以義合者也。故君使臣以禮，則臣事君以忠。」或問：「吕、尹氏之説。」曰：「吕氏以君臣各盡其道而言，言之正也。尹氏則爲君而言之爾。若爲臣而言，則曰，君之使臣雖不以禮，而臣之事君亦豈可以不忠也哉！」○《語録》曰：「尹氏就人君而言，則如此説。但道理亦是如此。自是人主不善遇之，則下面人不盡心。如孟子所謂『君之視臣如手足，則臣視君如腹心』，道理是如此。」○愚謂：吕氏患不忠之説，所以明君臣當各盡其分，而不可有交相責之意也。尹氏以則字介乎其間，似若舉一而廢一，然夫子之言因定公而發，恐亦有此意，專以警爲君者也。

○子曰：「《關雎》，樂而不淫，哀而不傷。」樂，音洛。

《關雎》，《周南·國風》詩之首篇也。淫者，樂之過而失其正者也。傷者，哀之過而害於和者也。輔氏曰：「失其正，以理言也。害於和，以氣言也。」○黄氏曰：「樂氣盈，哀氣鬱。盈而過則濫溢，故淫；鬱而深則哀怨，故傷。發於天理之公則盈而不淫，鬱而不傷；發於人欲之私則淫而傷矣。」《關雎》之詩，言后妃之德，宜配君子。求之未得，則不能無寤寐反側之憂；求而得之，則宜其有琴瑟鍾鼓之樂。蓋其憂雖深而不害於和，其樂雖盛而不失其正，故夫子稱之如此。欲學者玩其辭，審其音，而有以識其性情之正也。《語録》曰：「憂止於『展轉反側』，是不傷也。若憂愁哭泣，則傷矣。樂止於琴瑟鍾鼓，是不淫也。若沉湎淫泆，則淫矣。是得性情之正。」○問：「詩人之情性如此，抑詩之辭意如此？」曰：「也是有那情性，方有那辭氣聲音。」○輔氏曰：「哀樂，情之發也，心不宰焉，則流於傷與淫而不自知矣。《關雎》之詩，感於性，發於情，而宰於心者也。其形於聲詩，播諸音樂，皆得其和且正焉，故學者能玩其辭、審其音，則可以識其性情之正。後世音雖不傳，學者能玩其辭而有得焉，則詩之教猶爲不廢也。」○胡氏曰：「觀詩之法，原其

情性，玩其詞語，審其聲音而已。今情性難知，聲音不傳，惟詞語可以玩味耳。《詩集傳》以《關雎》爲宮中人所作，蓋其欲得賢妃以配文王。方其未得也，寤寐反側以致其憂，思之深矣，然未至於悲怨，則不傷也。及其得之也，琴瑟鍾鼓以宣其和，樂之至矣，然未至於沈湎，則不淫也。因其詞語即可以知其情性，至於播於長言，被之筦弦，則聲音亦可以略見矣。」

○哀公問社於宰我。宰我對曰：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰使民戰栗。」

宰我，孔子弟子，名予。魯人。三代之社不同者，古者立社，各樹其土之所宜木以爲主也。《語録》曰：「問：『不知以木造主，還便以樹爲主？』曰：『看古人意思，只以樹爲社主，使神依焉，如今人說神樹之類。』」○輔氏曰：「此註疏說也。孔安國註云：『凡建邦立社，各以其所宜之木。』孔穎達正義云：『夏都安邑，宜松。商都亳，宜柏。周都豐鎬，宜栗。』謂用其木以爲社主。而朱子又嘗取沙隨程氏說云：『古者社以木爲主，今以石爲主，非古也。』愚案：以石易木，不知其所從始，然地道敏樹，則植木爲主宜也。想後世以木有榮枯，故易用石耳。」○胡氏曰：「《周禮·大司徒》『設其社稷之壝，各以其野之所宜木』。此章之解因周制，而知夏商之亦然也。」戰栗，恐懼貌。宰我又言周所以用栗之意如此。豈以古者戮人於社，故附會其說與？輔氏曰：「《書·甘誓》云：『弗用命，戮於社。』蓋古者建國，宗廟在左，社稷在右。左，陽也，右，陰也。陰主殺，行軍則載社主以行，弗用命，則戮之於社也。」

子聞之曰：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」

遂事，謂事雖未成，而勢不能已者。輔氏曰：「微子之不諫商紂、百里奚之不諫虞公近之，蓋知其勢之不能已，諫之終無益也。」孔子以宰我所對，非立社之本意，又啓時君殺伐之心，而其言已出，不可復救，故歷言此以深責之，欲使謹其後也。○尹氏曰：「古者各以所宜木名其社，非取義於木也。宰我不知而妄對，故夫子責之。」輔氏曰：「《莊子》書有櫟社，《漢書》有枌榆社，皆是以木名社也。後既易之以石，則不復名之

矣。」○又曰：「宰我在言語之科，然觀此戰栗之對，則失於鑿，流於妄者，或不能免。大凡己所未曉之事而妄言以語人，不惟無益，而失己欺人之弊，有不可勝言者，又況導人以殺戮之事哉！此夫子所以深責之也。」

○子曰：「管仲之器小哉！」

管仲，齊大夫，名夷吾。相桓公霸諸侯。器小，言其不知聖賢大學之道，故局量褊淺，規模卑狹，不能正身脩德以致主於王道。《語録》曰：「局量褊淺，是他容受不去了。容受不去，則富貴能淫之，貧賤能移之，威武能屈之矣。規模是就他施設處説。」○又曰：「局量是言其資質，規模是言其所爲。」○黄氏曰：「局量指其心之藴蓄而言，規模指其事之發見而言。心者，器之體；事者，器之用。褊淺卑狹，一體一用，無非小也。不能正身脩德，則心之所向可知；不能致主於王道，則事之所就可知。局量褊淺，則規模必卑狹，未有不能正身脩德而能致主於王道也。」○輔氏曰：「其所以不能正身脩德以致主於王道者，蓋以其局量褊淺、規模卑狹故也。而其所以局量褊淺、規模卑狹者，又以其不知聖賢大學之道，局於資稟、牿於物欲，而不能盡此心之量、此性之體故也。」○陳氏曰：「局量是就身上言：局是格局其所有處，量是度量其所藴處。規模是就事業言：其所施設處局量褊淺，故不能正身脩德，好奢而犯禮；規模卑狹，故不能致主於王道，僅相桓公霸諸侯而已。二者蓋兼内外體用之説，以爲器小之證亦略有先後，但不可分開了。」○胡氏曰：「局量規模以器言，褊淺卑狹以小言。不知聖賢大學之道，所以器小也。本之不立也，不能正身脩德以致主於王道，器小之驗也。效之不至也，無是本則無是效矣。」○又曰：「初以局量爲度量，後因學者有問，而欲更度爲識，今定作局。豈以局有器之義而識爲疎邪？一字之精嚴如此，學者豈可疎略而觀之哉。」

或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」焉，於虔反。

或人蓋疑器小之爲儉。三歸，臺名。事見《説苑》。或問三歸之爲臺名。曰：「《説苑》謂『管仲築三歸之臺』，而韓非亦曰『桓公使管仲有三歸之家』，是其證也。」曰：「舊説婦人謂嫁曰歸。三歸云者，一娶三姓而備九女，如諸侯之制也。且雖臺名，安知不以處是人

而名之乎？」曰：「若此則爲僭上失禮，與塞門反坫同科矣。今夫子但以爲不儉，則亦但爲極臺觀之侈，而未至於僭也。」攝，兼也。家臣不能具官，一人常兼數事。管仲不然，皆言其侈。

「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門；邦君爲兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」好，去聲。坫，丁念反。

或人又疑不儉爲知禮。或問：「或人聞小器而以爲儉，則似矣，聞其不儉而遽以爲知禮，何哉？」曰：「世方尊管仲之功，而不敢議其失，故以爲凡管仲之所爲，則是禮之所存矣。又方文勝，故徒知儉而不及者之爲非禮，而不知奢而過者之尤失禮也。」屏謂之樹。塞，猶蔽也。設屏於門，以蔽内外也。愚謂：古者人君別内外，於門樹屏以蔽塞之，蓋小牆當門中也。禮：天子外屏，諸侯内屏，大夫以簾，士以帷。好，謂好會。坫，在兩楹之間，獻酬飲畢，則反爵於其上。愚謂：古者諸侯與鄰國爲好會，主君獻賓，賓筵前受爵，飲畢反此虚爵於坫上，於西階上拜，主人於阼階上答拜。賓於坫取爵，洗爵酌以酢主人。主人受爵，飲畢反此虚爵於坫上，主人阼階上拜，賓答拜。是賓主飲畢反爵於坫上也。大夫則無之。此皆諸侯之禮，而管仲僭之，不知禮也。○愚謂孔子譏管仲之器小，其旨深矣。輔氏曰：「器小兩字該括盡管仲所爲，故言其旨深。」或人不知而疑其儉，故斥其奢以明其非儉。或又疑其知禮，故又斥其僭，以明其不知禮。蓋雖不復明言小器之所以然，而其所以小者，於此亦可見矣。故程子曰：「奢而犯禮，其器之小可知。蓋器大，則自知禮而無此失矣。」此言當深味也。輔氏曰：「器大則天下之物不足以動其心，而唯吾義理之是行，自然不至於奢而犯禮也。蓋奢而犯禮，便是他裏面着不得見些小功業，便已驚天動地，所以肆然犯禮，無所忌也。」○胡氏曰：「奢者，其器之小而盈也。犯禮者，其器之盈而溢也。」蘇氏曰：「自脩身正家以及於國，則其本深，

其及者遠，是謂大器。揚雄所謂『大器猶規矩準繩』，先自治而後治人者是也。管仲三歸反坫，桓公内嬖六人，而霸天下，其本固已淺矣。管仲死，桓公薨，天下不復宗齊。」蘇氏，名軾，眉山人。○《語録》曰：「只爲他本領淺，只做得九合諸侯、一匡天下之功。三歸、反坫等用處皆小。」楊氏曰：「夫子大管仲之功而小其器。蓋非王佐之才，雖能合諸侯、正天下，其器不足稱也。道學不明，而王霸之略混爲一途。故聞管仲之器小，則疑其爲儉，以不儉告之，則又疑其知禮。蓋世方以詭遇爲功，而不知爲之範，則不悟其小宜矣。」《語録》曰：「恐『混爲一途』之下，少些曲折。蓋當時人但見有箇管仲，更不敢擬議他，故疑器小之爲儉，又疑不儉之爲知禮。」○輔氏曰：「大其功，所以從衆而揚其善也；小其器，所以即事而名其實也。」○又曰：「才與器皆生於氣質，其所能爲者謂之才，其所能受者謂之器。仲之才，雖足以合諸侯、正天下，而其器之小不能大，其受局於器，奪於欲，是以奢而犯禮。苟免幸濟而其所成就者，亦如此之卑也。使仲而嘗學於聖人之門，知大學之道而從事焉，則其器之小者可以大，而其才之能爲者亦將光明盛大，雖伊周事業，可以立致矣。」○又曰：「以器小爲儉，退一步以求其美也，以不儉爲知禮，進一步以求其美也。一進一退而終欲成仲之美。蓋當時道學不明，功利是鶩，人已眩惑於管仲之功而不敢議其失矣。」○陳氏曰：「如楊氏説得不知大學本領，所以局量褊淺處，楊氏説得不能致主於王道，所以規模卑狹處，須兼二説通看，乃備其義。」

○子語魯大師樂。曰：「樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」語，去聲。大，音泰。從，音縱。

語，告也。胡氏曰：「不待其問而告之也。」大師，樂官名。時音樂廢闕，故孔子教之。翕，合也。胡氏曰：「樂作而不合，則不備。」從，放也。純，和也。陳氏曰：「純則相濟，如一而和。」○胡氏

曰：「翕合則易至於迫蹙，故放之而欲其和。」皦，明也。陳氏曰：「皦則節奏分明而不相陵奪。」○胡氏曰：「既和而不明，則無別。」繹，相續不絕也。胡氏曰：「既別而不相連續，則無貫通之妙。」成，樂之一終也。胡氏曰：「翕而純，純而皦，皦而繹。其次第如此，周而復始，故謂之一成。」○謝氏曰：「五音六律不具，不足以爲樂。翕如，言其合也。五音合矣，清濁高下，如五味之相濟而後和，故曰純如。合而和矣，欲其無相奪倫，故曰皦如。然豈宮自宮而商自商乎？不相反而相連，如貫珠可也，故曰繹如也，以成。」輔氏曰：「夫子之言樂，首尾具舉，節目分明，非其心通默會，何以及此？又得謝氏發明之詳，可不玩其説以求樂之義哉！」

○儀封人請見。曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子，何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸。」請見、見之之見，賢遍反。從、喪，皆去聲。

儀，衛邑。封人，掌封疆之官，胡氏曰：「封人，周官名。掌爲畿，封而殖之。《左氏傳》所謂穎谷封人、祭封人、蕭封人，皆典封疆、在邊邑者也。」蓋賢而隱於下位者也。胡氏曰：「封人有請見之心，則非若沮溺之狷介自高矣。自言其得見君子之多，則所聞已不淺狹矣。雖其見聖人而請問之辭不傳，然意象和平，進退從容，既出而語門人之語，亦深得其大致，則賢者而隱於下位者也。」君子，謂當時賢者。至此皆得見之，自言其平日不見絕於賢者，而求以自通也。見之，謂通使得見。喪，謂失位去國，禮曰「喪欲速貧」是也。或問：「諸家皆以喪爲斯文之喪，子獨以爲失位之喪，何也？」曰：「此劉侍讀之説，而蘇氏因之，得其指矣。蓋封人亦曰『何患於喪』而已，固未有以知其爲斯文之喪。且當是時，夫子固無恙也，二三子又何患於斯文之喪乎？」木鐸，金口木舌，施政教時所振，以警衆者也。胡氏曰：「《明堂位》言：『振木鐸于朝。』」言亂極當治，天必

將使夫子得位設教，不久失位也。封人一見夫子而遽以是稱之，其所得於觀感之間者深矣。《語録》曰：「儀封人與夫子説話皆不可考，但此人辭氣最好，必是箇賢有德之人，一見夫子，其觀感之間必有所見，故爲此言。」○輔氏曰：「聖人德容之盛，觀之者固當知所敬愛矣。然封人之贊夫子，則因所見以驗所聞，即其已然而得其將然，不惟有以見聖人之當乎天，而又有以知天之不能違乎聖人也。其得於觀感之際可謂深矣，豈他人所能及哉！」或曰：「木鐸所以徇于道路，言天使夫子失位，周流四方以行其教，如木鐸之徇于道路也。」輔氏曰：「本説意實而味長，後説意巧而味短。」

○子謂《韶》，「盡美矣，又盡善也」。謂《武》，「盡美矣，未盡善也」。

《韶》，舜樂。《武》，武王樂。美者，聲容之盛。善者，美之實也。《語録》曰：「美如人生得好，善則其中有德行耳。以樂論之，其聲音節奏與功德相稱，可謂美矣，善則是那美之實。」○又曰：「實是美之所以然處，且如織出絹與布，雖皆好，然布終不若絹之好。」○輔氏曰：「聲容言樂之聲、舞之容也。美之實，則謂其聲容之所以美。」○陳氏曰：「美以功言，善以德言，《集註》已分明。」○胡氏曰：「美者善之著，善者美之實。」舜紹堯致治，武王伐紂救民，其功一也，故其樂皆盡美。胡氏曰：「盡美者，《韶》、《武》各盡其美，蓋《韶》盡揖遜繼紹之美，《武》盡發揚蹈厲之美。」然舜之德，性之也，又以揖遜而有天下；武王之德，反之也，又以征誅而得天下，故其實有不同者。《語録》曰：「性之、反之，也要尋他本身上來，自是不同。使舜當武王時，畢竟更强似《大武》，使武王當舜時，必不及《韶樂》好。」○又曰：「舜之德如此，又撞着好時節；武王德不及舜，又撞着不好時節。」○又曰：「德有淺深，有幸不幸。舜性之，武王反之，自有淺深。舜以揖遜，武以征伐，征伐雖是應天順人，自是有不盡美處。今若要强説舜、武同道，也不得；必欲美舜而貶武，也不得。舜、武不同，正如孟子言伯夷、伊尹之於孔子不同。至謂『得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下；行一不義，殺一不辜，而得天下不爲』。是則同也。

舜、武同異正如此。故武王之德雖比舜有淺深，而治功亦不多爭。《韶》、《武》之樂正是聖人一箇影子，要得因此以觀其心。」〇又曰：「舜之德性之，武王反之，是他身上事與揖遜征伐不相干，但舜處武王時，畢竟又別。」〇陳氏曰：「揖遜征伐，乃所遇之時不同，非干性反之故。」〇問：「性反與樂何相干？」曰：「樂雖由外作，却與本人意思相合，便是德之影子，不可謂不相干也。」〇蔡氏曰：「或疑性之反之之説頗遠於樂，殊不知樂觀其深矣，若不原其性之反之之異，亦何以觀其深？」〇程子曰：「成湯放桀，惟有慙德；武王亦然，故未盡善。堯、舜、湯、武，其揆一也。征伐非其所欲，所遇之時然爾。」《語録》曰：「問：『使舜遇湯武之時，不知如何？』曰：『只怕舜盛德，人自歸之。若是大段負，固不得已，也須征伐，如伐苗是也。』」〇輔氏曰：「舜、武王之樂雖其實有不同者，然聖人至公無我之心、順天應人之舉，則其揆一也。故成湯之德爲有慚，武王之樂未盡善，皆所遇之時然耳。」

〇子曰：「居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉？」

居上主於愛人，故以寬爲本。爲禮以敬爲本，臨喪以哀爲本。既無其本，則以何者而觀其所行之得失哉？《語録》曰：「有其本，方可就其本上看他得失厚薄。若無其本，更看箇甚麼？」〇又曰：「如寬便有過不及，哀便有淺深，敬便有至不至。須是有上面這箇物事，方始就這箇見得他得失。」〇陳氏曰：「觀字有辨明兩件底意。此三者是根本切要處，可以觀人之得失。若無其本，則其他末處無可以觀其得失矣。」

里仁第四

凡二十六章。

子曰：「里仁爲美。擇不處仁，焉得知？」處，上聲。焉，於虔反。知，去聲。

里有仁厚之俗爲美。《語録》曰：「如今有箇鄉村人淳厚，便是那鄉村好。」擇里而不居於是焉，則失其是非之本心，而不得爲知矣。或問：「孟

子嘗引以明擇術之意，今直以擇鄉言，何也？」曰：「以文義考之，則擇云者，不復指言所擇，而特因上句以爲文，恐聖人本意止於如此，而孟子姑借此以明彼耳。」〇黄氏曰：「道無精粗，凡所當然，無非道也。居必擇鄉，居之道也。薰陶染習以成其德，賙卹保愛以全其生，此豈細故哉！學者不可以擇里爲粗，而必欲以擇術之言爲精也。」

〇子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」樂，音洛。知，去聲。約，窮困也。利，猶貪也。蓋深知篤好而必欲得之也。輔氏曰：「知者之於仁，猶小人之貪利，皆深喻篤好，故必欲得之。蓋天理人欲同行而異情，小人能移爲惡之心以爲善，則何有哉？」不仁之人，失其本心，久約必濫，久樂必淫。《語録》曰：「問：『既是「失其本心」，則便解濫淫，而必以久言之，何故？』曰：『也有時下未肯恁地做底，聖人説話穩。而今説道他不仁，則約便濫，樂便淫，也有不便恁地底。』」〇黄氏曰：「本心者，天理之公，失其本心，則人欲之私爲之主矣。徇人欲之私，豈能久處約、長處樂乎？」〇輔氏曰：「濫謂濫溢爲非，淫謂淫佚自失。不仁之人失其本心，則以物爲我，逐物變遷，好惡生於瞬息之間，欣厭起於不旋踵之後。曰濫曰淫，蓋有不期然而然者。」惟仁者則安其仁而無適不然，知者則利於仁而不易所守，蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。輔氏曰：「仁者安其仁而無適不然，如地之安静而無物不體、無時不然。知者利於仁而不易所守，則所謂知而弗去者是也。知者知而不去，仁者常而不已。」〇陳氏曰：「仁者智者之能處約樂，只於安利處便見。蓋仁者安其仁而無適不安，久處約亦安，長處樂亦安。如舜飯糗茹草，若將終身，及被袗鼓琴，若固有之，殊不以約樂爲事，視外事若無有也。知者貪仁如嗜利，而不易所守，在富貴不能淫，在貧賤不能移，故久處約、長處樂，皆確然不爲外物所奪。」〇蔡氏曰：「仁知雖皆非外物所能奪，然人之資稟亦自不同，有得仁之深者，有得知之深者，加學問之功，則知者亦可以至於仁。然欲至於仁，亦未有不由於知也。」〇愚謂：安仁者心與仁爲一，故曰其。知者心與仁猶二也，故曰於。〇謝氏曰：「仁者心無内外遠近精粗之間，非有所存

而自不亡，非有所理而自不亂，如目視而耳聽，手持而足行也。知者謂之有所見則可，謂之有所得則未可。有所存斯不亡，有所理斯不亂，未能無意也。安仁則一，利仁則二。安仁者非顔、閔以上，去聖人爲不遠，不知此味也。諸子雖有卓越之才，謂之見道不惑則可，然未免於利之也。」《語録》曰：「問：『遠近精粗之間。』曰：『亦只是内外意思。吾心渾然一理，無内外遠近精粗，❶這段分别説，❷極通透。謝氏此説，他人所不到。』」○又曰：「利仁，貪利爲之，未要做遠底，且就近底做；未要做精底，且就粗底做。」○問：「安仁者非顔、閔以上不知此味，便是聖人之事乎？」曰：「是。到顔、閔地位知得此味，猶未到安處也。」○陳氏曰：「内外以身分别，内是裏面，外是外面。遠近以所在言，近是目前處，遠是千里之外極天所覆處。精粗以事言，精是入細底事，粗是至粗鄙底事。仁者之心，日用間渾是天理流行，無一處不該，無一物不貫，何有内外遠近精粗之間？若見得仁分明，此等處自曉然矣。」○輔氏曰：「仁體事而無不在，故心無内外遠近精粗之異，我固有之，自然而然。非有所存而自不亡，言其體也；非有所理而自不亂，言其用也。其動以天，不待於使，故如目視而耳聽，手持而足行，此安仁之事，非顔、閔以上，去聖人不遠者，不知此味也。知者之知，足以知夫仁，然未能得之於己也。有所操存，則其體斯不亡；有所經理，則其用斯不亂。此意少解，則不能不失之，此利仁之事，所謂『諸子雖有卓越之才，謂之見道不惑則可，然未免於利之也』。諸子，蓋指孔門群弟子，由、賜以下諸人也。」○又曰：「安仁則純乎義理，仁即我也，我即仁也，故一。利仁則心知欲仁，守而勿失，於仁猶有間也，故二。」○莆田黄氏曰：「仁者心存隨處者，仁如源清，看如何流出皆清也，更不待計較安排，其體常存，其用各當，如目視耳聽，手持足行，動者便自然相應。」

○子曰：「惟仁者能好人，能惡人。」好、惡，皆去聲。

❶「無」，原誤作「吾」，據《朱子語類》卷二十六改。

❷「説」字，原脱，據《朱子語類》卷二十六補。

惟之爲言獨也。蓋無私心，然後好惡當於理，輔氏曰：「仁者心之德，純是義理，才有纖豪私欲，便是不仁。不仁，則其好惡自然與義理相違悖矣。」〇胡氏曰：「好其所是，惡其所非，人之至情也。然有一私意雜乎其間，則憎而不知其善，愛而不知其惡者有矣。故好惡當理，惟仁者能之。仁者之心，渾然天理，無一豪私意。其心之所好，理之所當好，其心之所惡，理之所當惡也。」程子所謂「得其公正」是也。或問公正之説。曰：「公者，心之平也。正者，理之得也。一言之中，體用備矣。」〇《語録》曰：「惟公然後能正。公是箇廣大無私意，正是箇無所偏主處。」〇又曰：「程子只着箇公正兩字解這處，怕人理會不得，故以『無私心』解『公』字，『好惡當於理』解『正』字。有人好惡當於理，而未必無私心；有人無私心，而好惡又未必當於理。惟仁者既無私心，而好惡又當於理。」〇又曰：「而今人多連看公正二字，其實公自是公，正自是正，這兩箇字相少不得。公是心裏公，正是好惡得來當理。苟公而不正，則其好惡必不能皆當乎理；正而不公，則切切然於事物之間求其是，而心却不公。所以此兩字不可少一。」〇黄氏曰：「謂之得其公正，則是一好一惡皆有以得天至公至正而非私非邪，所以爲能好惡也。仁者無私欲，所以見於好惡者，得其公；仁者皆天理，所以見於好惡者，得其正。」〇陳氏曰：「二字固須兼盡，然亦相因，非截然二物。更須知雖無私心，苟不合正理，乃私也；雖或當理，苟未能無私心，亦未得爲當理也。」〇輔氏曰：「公以心言，正以事言，心公則所好所惡之事皆得其正。」〇胡氏曰：「公者，即無私心之謂。正者，即好惡當於理之謂。無私心，體也。好惡當於理，用也。有是體，則有是用也。」〇游氏曰：「好善而惡惡，天下之同情，然人每失其正者，心有所繫而不能自克也。惟仁者無私心，所以能好惡也。」輔氏曰：「好善惡惡，雖天下之同情，然人每失其正者，不能致知誠意而有所累于心故也。方其好善也，而有不好者拒之於内，方其惡惡也，而有不惡者引之於中，所以卒至於倒行逆施，好其所惡，惡其所好，而無所不至矣。」

〇子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」惡，如字。

苟，誠也。胡氏曰：「苟字有二義：有以苟且爲言者，

苟合、苟美之類是也；有以誠實爲言者，此章及『苟子不欲』之類是也。」志者，心之所之也。其心誠在於仁，則必無爲惡之事矣。《語録》曰：「纔志仁時，便無惡，若間斷不志仁時，惡又生。」○黄氏曰：「人心不可兩用，志於此必遺於彼，所患者無其志耳。況仁者，此心之全德，誠志於仁，則必先存此心天理之公，而去其人欲之私，惡念何自而生乎？」○永嘉陳氏曰：「此是君子小人分路，猶向東行，人一心向東去，無復有回轉向西之理。西行人亦然。」○楊氏曰：「苟志於仁，未必無過舉也，然而爲惡則無矣。」《通書解義》曰：「有心悖理謂之惡，無心失理謂之過。」○《語録》曰：「惡是誠中形外，過是偶然過差。」○輔氏曰：「過舉謂或用意過當，或資質之偏，或氣壹之動志。無惡，則志爲之主也。志在於仁，則思慮自不到於惡上矣，又安得志於爲惡哉！」

○子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。惡，去聲。

不以其道得之，謂不當得而得之。或問：「君子而有非道以得富貴者，何也？」曰：「是亦一時不期而得之，非語其平日之素行也。蓋如孔子主我，衛卿可得，行一不義，殺一不辜而得天下之類耳。」○黄氏曰：「世之得貧賤之道多矣，如不守繩檢、博奕鬬狠、奢侈縱肆者，所以取貧賤之道。不以其道者，謂無此等事，而爲水火盜賊、陷於刑戮之類，以致貧賤，皆非以得貧賤之道而得之。」然於富貴則不處，於貧賤則不去，君子之審富貴而安貧賤也如此。《語録》曰：「得富貴，須是審。苟不以其道，決是不可受他底。得貧賤，却要安。我雖是不當得，不可於上面計較，云我不當得貧賤，有汲汲求去之心。」○又曰：「今人大率於利，雖不當得，亦瞑然受之；若有害，則必以爲不當得，而求去之，便不是。君子則於富貴之來，須是審而處之；於貧賤，則不問當得與不當得，但當安而受之，不求去也。」

君子去仁，惡乎成名？惡，平聲。

言君子所以爲君子，以其仁也。輔氏曰：「君子者，成德之名，而仁者，心之全德也，故惟仁然後可以名君子。」若貪富貴而厭貧賤，則是自離其

仁，而無君子之實矣，何所成其名乎？輔氏曰：「貪字正與審字相悖，厭字正與安字相反。審富貴而安貧賤，則義理勝而物欲不行。必如是，然後可以爲仁。不然，則是自離其仁而無君子之實矣，尚何以成君子之名乎！」○胡氏曰：「仁者，君子之實，無其實，則何以成其名哉。」

君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」造，七到反。沛，音貝。

終食者，一飯之頃。造次，急遽苟且之時。顛沛，傾覆流離之際。《語録》曰：「問：『苟且莫只就人情上説否？』曰：『苟且是時暫處，苟可以坐，苟可以立，令此心常存，非如大賓大祭時也。』問：『曾子易簀，莫是苟且時否？』曰：『此正是顛沛之時。那時已不可扶持，要如此坐，也不能得。』」蓋君子之不去乎仁如此，不但富貴、貧賤、取舍之間而已也。○言君子爲仁，自富貴、貧賤、取舍之間，以至於終食、造次、顛沛之頃，無時無處而不用其力也。《語録》曰：「聖人之意，不獨是教人於富貴貧賤處做工夫，須是到終食、顛沛、造次都用功方可。」○輔氏曰：「道理無處不有，無時不然，君子爲仁，豈可不無時無處而用其力哉？」然取舍之分明，然後存養之功密；存養之功密，則其取舍之分益明矣。輔氏曰：「取舍之分在外，所謂審富貴而安貧賤是也，而實有助於内。存養之功在内，所謂無終食、造次、顛沛之違是也，而實有益於外。故取舍之分明，則存養之功愈精密而無違闕之處；存養之功密，則取舍之分愈明白而無疑似之差。」○蔡氏曰：「審富貴、安貧賤，是立大根本處。終食不違、造次顛沛必於是，是入細存養處。學者固不可不加存養之功，然若不先立此根本，則亦無以爲存養之地也。」

○子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣，不使不仁者加乎其身。好、惡，皆去聲。

夫子自言未見好仁者、惡不仁者。問：「好仁者必惡不仁，惡不仁者必好仁，二者並行而不相悖，聖人必於好惡上分輕重，何也？」永嘉陳氏曰：「性各有偏重。

顔子正是好仁之人，豈不能惡不仁？只緣好仁意思勝，如惡不仁。孟子正是惡不仁，豈不能好仁？只緣惡不仁意思勝，如好仁。故各於偏重處成就。」蓋好仁者真知仁之可好，故天下之物無以加之。《語録》曰：「既是好仁，便知得他無以加此。若是說我好仁，又却好財好色，物皆有好，便是不曾好仁。若果好仁，便須天下之物皆無以過之。」惡不仁者真知不仁之可惡，故其所以爲仁者，必能絶去不仁之事，而不使少有及於其身。《語録》曰：「惡不仁如惡惡臭，唯恐惡臭之及吾身也，其真箇惡他如此，非是且如此惡他後，又却不惡他也。」此皆成德之事，故難得而見之也。胡氏曰：「好仁而知天下之善無以加，則所行皆仁矣。惡不仁而使天下之惡不相及，則所行無不仁矣。故皆得爲成德之事。」〇蔡氏曰：「好仁者天資温和寛厚，惟知仁之可好，舉天下之物無以尚之。惡不仁者天資剛毅勁直，真知不仁之可惡，惟恐不仁者得以加其身。若論資質，則惡不仁者不如好仁者之渾然；若論工夫，則好仁者不如惡不仁者之有力。要之皆成德之事，本無優劣，此夫子所以嘆其未見也。」

有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。

言好仁惡不仁者，雖不可見，然或有人果能一日奮然用力於仁，則我又未見其力有不足者。輔氏曰：「此以理言，所以開人進善之路也。」蓋爲仁在己，欲之則是，而志之所至，氣必至焉。《語録》曰：「志如大將一般，指揮一出，三軍皆隨。只怕志不立，若能立志，氣自由我使。人出來恁地萎萎衰衰，恁地柔弱，亦只是志不立。志立自是奮發敢爲，這氣便生。志在這裏，氣便在這裏。」故仁雖難能，而至之亦易也。

蓋有之矣，我未之見也。」

蓋，疑辭。有之，謂有用力而力不足者。蓋人之氣質不同，故疑亦容或有此昏弱之甚，欲進而不能者，但我偶未之見耳。《語録》曰：「問：『既曰用力，亦安有昏弱欲進而不能者？』

曰：『有這般人，其初用力非不切至，到中間自是欲進不能。夫子所謂「力不足者，中道而廢」，正説此等人。』」○輔氏曰：「此以事言，所以決人用力之機也。既言『有能一日用其力於仁矣乎，我未之見』也，又曰『蓋有』用力而力不足者，但『我偶未見之』耳，其言抑揚磨厲，反復嘆嗟，言有盡而意無窮，所以勉學者之爲仁至矣。」蓋不敢終以爲易，而又歎人之莫肯用力於仁也。《語録》曰：「聖人只是甚言用力者之難得。用力之好者固未之見，到資稟昏弱、欲進而不能者，亦未之見，可見用力者之難得也。」○此章言仁之成德，雖難其人，然學者苟能實用其力，則亦無不可至之理。但用力而不至者，今亦未見其人焉，此夫子所以反覆而歎惜之也。胡氏曰：「此章三言未見，而意實相承。初言成德者之難得，次言用力者之難得，末又言用力而力不足者亦難得也。語意反復，無非欲學者因是以自警而用其力焉耳。」

○子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」

黨，類也。程子曰：「人之過也，各於其類。君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。」《文集》曰：「程子止是舉一隅耳。若君子過於廉，小人過於貪；君子過於介，小人過於通之類皆是。亦不止於四者而已。」○《語録》曰：「君子過於厚與愛，雖然是過，然亦是從那仁中來，血脉未至斷絶。若小人過於薄與忍，則與仁之血脉已是斷絶，謂之仁可乎？」○又曰：「厚與愛，必竟是仁上發來，其苗脉可見。」○黄氏曰：「人之有過，必有其類者，氣質心術之不同也。因其所過之類而觀之，則其人之氣質心術可見，故雖有過，而不害其爲仁也。非謂必欲伺人之過而觀其仁，蓋以人雖有過，不可以其過而忽之，於此而觀其類，乃所以得其用心之微也。」○問：「不知合君子小人之過觀之則可以知仁，還是君子小人各自於其過處觀之？」永嘉陳氏曰：「過於厚處，即其仁可知；過於薄處，即其不仁可知。觀其人之過，可以知其仁不仁矣。中含不仁字。」尹氏曰：「於此觀之，則人之仁不仁可知矣。」黄氏曰：「觀其所入是何黨類，而仁不仁可知。」○輔氏曰：「此章但謂仁者之過若不仁之過，又何觀哉？故引

尹氏之説以結之。」○蔡氏曰：「經只説知仁，尹氏乃以仁不仁言，蓋推程子之説也。詳味程子之意，似非專指一人而言，乃是通論人之所以有過，皆是隨其所偏，或厚或薄，或愛或忍，就其發處之偏而觀之，則過於厚過於愛者固可以知仁，而過於薄過於忍者亦可以因其不仁而知仁矣。細玩聖經，渾涵宏博，但曰『人之過也，各於其黨』，而厚薄愛忍自無不包；但曰『觀過』，而觀人自觀，自無不備；但曰『斯知仁』，而仁與不仁皆在其中矣。蓋聖人就人隱微偏過處指以示人，欲使求仁之功愈密而愈無滲漏，是雖因此可以知仁，而亦非謂必如此而後可以知仁也。」○吴氏曰：「後漢吴祐謂：『掾以親故，受汙辱之名，所謂觀過知仁』是也。」愚案：此亦但言人雖有過，猶可即此而知其厚薄，非謂必俟其有過，而後賢否可知也。輔氏曰：「人情於人之過失多不致察，故夫子發此『觀過知仁』之説耳。却非是説欲知人賢否，必須俟其有過而後可觀也。」

○子曰：「朝聞道，夕死可矣。」

道者，事物當然之理。苟得聞之，則生順死安，無復遺恨矣。《語録》曰：「道只是事物當然之理，只是尋箇是處。大者易曉，於細微曲折人須自辨認取，若見得道理分曉，生固好，死亦不妨。不然，生也不濟事，死也枉死。」○又曰：「問『雖死亦安，無有遺恨』。曰：『死亦是道理。』」○黄氏曰：「事物當然之理，即道也。合事物當然之理而總言之，亦道也。口耳誦説，即聞也。物無不格而理無不通，亦聞也。此所謂聞物無不格，理無不通之謂也。」○輔氏曰：「父子有親，則於父子之間順矣。君臣有義，則於君臣之間順矣。夫婦有别，則夫婦順矣。長幼有序，則長幼順矣。朋友有信，則朋友順矣。推而至於應事接物之際各得其理，則無適而非順矣，豈復有不足之憾哉！生盡其順，則死得其安，如曾子易簀是也。不如是則不安矣。」○胡氏曰：「夫子但以夕死爲可，而今兼生順言之者，惟其生順而後死安也。果能朝有所聞，必不肯置身於一豪不順之地，生既能順，則雖死可也。」朝夕，所以甚言其時之近。○程子曰：「言人不可以不知道，苟得聞道，雖死可也。」《語録》曰：「此聞是知得到、信得及，方是聞道，故雖死可也。若以聽人之説爲聞道，若如此便

死，亦可謂枉死了。」○又曰：「所謂聞道，亦不止知得一理，須是知得多，有箇透徹處。至此雖便死，也不妨。」又曰：「皆實理也，人知而信者爲難。死生亦大矣，非誠有所得，豈以夕死爲可乎？」或問：「朝聞夕死，得無近於釋氏之說？」曰：「吾之所謂道者，君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友當然之實理也。彼之所謂道，則以此爲幻爲妄而絶滅之，以求其所謂清淨寂滅者也。人事當然之實理，乃人之所以爲人而不可以不聞者，故朝聞之而夕死，亦可以無所憾。若彼之所謂清淨寂滅者，則初無所效於人生之日用，其急於聞之者，特懼夫死之將至，而欲倚是以敵之耳。是以爲吾之説者，行法俟命而不求知死；爲彼之説者，坐亡立脱，變見萬端，而卒無補於世教之萬分也。程子專以實理爲説，其旨亦深切矣。」○《語録》曰：「知後須要得，得後方信得篤。」

○子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」

心欲求道，而以口體之奉不若人爲恥，其識趣之卑陋甚矣，何足與議於道哉？或問：「恥惡衣惡食者，其爲未免於求飽求安之累者乎？」曰：「此固然也。然求飽與安者，猶有以適乎口體之實也，此則非以其不可衣且食也，特以其不美於觀聽而自恧焉。蓋其識趣卑凡，❶又在求飽與安者之下矣。志於道而猶不免乎是焉，則其志亦何足言哉！」○輔氏曰：「士志於道，則舉天下之物不足以動其心，所知日高明，所造日廣大，與之議道，則足以發其精微，盡其曲折。若猶以口體之奉不若人爲恥，則其識趣之卑陋可知矣，尚何足與議夫道哉？」○程子曰：「志於道而心役乎外，何足與議也？」《語録》曰：「程子只於本文添一兩字，看着似平淡，若是子細去窮究，其味深長。」○陳氏曰：「志方求而未真有得，安保其無外役以分之。」○葉氏曰：「心一而已，役於物則害於道，篤於道則忘於物。天理人欲，消長之機，聖人之所深辨，而學者之所當加察也。」

○子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」適，丁歷反。比，必二反。

❶「趣」，原誤作「致」，據《四書或問》卷九改。

適，專主也。《春秋傳》曰「吾誰適從」是也。莫，不肯也。比，從也。○謝氏曰：「適，可也。莫，不可也。無可無不可，苟無道以主之，不幾於猖狂自恣乎？此佛老之學所以自謂心無所住而能應變，而卒得罪於聖人也。聖人之學不然，於無可無不可之間，有義存焉。然則君子之心，果有所倚乎？」《語録》曰：「聖人不説道可，不説道不可，但看義如何耳。佛老則皆不睹是，我要道可便是可，我要道不可便是不可，只由在我説得。」○又曰：「君子之心果有所倚乎？只是把心去看是與不是。」○輔氏曰：「適爲專主，莫爲不肯正也。謝氏以適爲可者，謂其專主於可也，適與莫相反，既以適爲可，故以莫爲不可也。」○又曰：「道是體，義是用，義是就事上言。前且總言之，故以體言而曰道；又析言之，故以用言而曰義。」○又曰：「聖人之學以道爲主，而隨事應變，有義存焉，則雖若有倚，而實無所倚。蓋道義變動不居，未嘗有所倚着故也。」○又曰：「君子之心果有所倚乎？此是活句，蓋欲學者深思而自得之也。大抵無適無莫而不主於義，則猖狂妄行；無適無莫義之與比，則步步着實，自然無倚也。」○胡氏曰：「適既釋爲專主矣，與謝氏『可也』之義甚不類。然適與莫對，以適爲心之所專主，則莫非所主矣。主之者必意之所可，則不主者必所不可矣。字訓雖殊，而義則相通。」

○子曰：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」

懷，思念也。懷德，謂存其固有之善。懷土，謂溺其所處之安。懷刑，謂畏法。懷惠，謂貪利。君子小人趣向不同，公私之間而已。輔氏曰：「懷德，謂存乎是心固有之善。懷土，謂溺乎此身所處之安。懷刑，謂畏法，如管仲所謂『畏威如疾』，《禮記》所謂『畏法令』者，皆是也。人能如此，亦可謂善，有違條礙貫底事能不做，亦大段好了。懷惠，謂貪利，苟得而不復知有所謂義理者也。」○尹氏曰：「樂善惡不善，所以爲君子；苟安務得，所以爲小人。」或問：「懷刑之爲惡不善」。曰：

「樂善、惡不善，猶曰好仁、惡不仁也。必以刑爲言，則猶管仲所謂『畏威如疾』，申公巫臣所謂『慎罰』、『務去之』之謂耳。」○《語録》曰：「此是君子小人相對説，尹氏之説得之。若一串説底，便添兩箇則字，惠字下又着添字。」○輔氏曰：「樂善惡不善，心之公也。苟安務得，欲之流也。」

○子曰：「放於利而行，多怨。」放，上聲。

孔氏曰：「放，依也。多怨，謂多取怨。」孔氏，名安國，西漢人，孔子十一世孫。○程子曰：「欲利於己，必害於人，故多怨。」輔氏曰：「凡事須要自家安利，則自然不恤它人，故必至於害人而多怨。」

○子曰：「能以禮讓爲國乎？何有？不能以禮讓爲國，如禮何？」

遜者，禮之實也。《語録》曰：「問：『辭遜之端發於本心之誠然，故曰遜是禮之實？』曰：『是。玉帛交錯，固是禮之文；擎跽曲拳、升降俛仰，只是禮之文，皆可以僞爲。惟是辭遜方是禮之實，這却僞不得。』」○又曰：「遜者，譬如凡事寧就自家身上抶出些箇辭尊居卑、辭多受少底意思，方是禮之實。」○黄氏曰：「禮有實有文，以所有而遜與人，此非虚文，乃實事也。實字只當如此看。」○陳氏曰：「此一句最切，乃以心言。真能如此，則自足以興起國人之心矣。」何有，言不難也。言有禮之實以爲國，則何難之有，不然，則其禮文雖具，亦且無如之何矣，輔氏曰：「若無其實而徒相與於繁文末節之間，則亦無如禮何矣。」○蔡氏曰：「《集註》言遜者禮之實，又言禮文雖具，蓋實字與文字相對。發於辭遜之心，見於辭尊居卑、辭多受少者，禮之實也。從事乎繁文末節而形於跪拜俯伏者，特禮之文耳。以禮之實爲國，則一國興遜，其爲國也何有！若徒從事於繁文末節之間，亦僞而已矣，其如禮何哉？」而況於爲國乎？

○子曰：「不患無位，患所以立；不患莫己知，求爲可知也。」

所以立，謂所以立乎其位者。可知，謂可以見知之實。○程子曰：「君子求其在己

者而已矣。」黄氏曰：「所以立乎位之道，有可知之實，求諸己也。患無位、患莫己知，求諸人也。求諸己，而在人者有不得，在我無憾矣。求諸人，而在己者有不足，祇足以自愧而已。」○輔氏曰：「人情惟患無位耳，君子則以立乎其位者爲患。人情惟患莫己知耳，君子則以無可知之實爲患。此正爲己之學也。」

○子曰：「參乎！吾道一以貫之。」曾子曰：「唯。」參，所金反。唯，上聲。

參乎者，呼曾子之名而告之。胡氏曰：「以『子出，門人問』觀之，當時侍坐必非一人，獨呼曾子而語之，蓋唯曾子爲能達此也。」貫，通也。唯者，應之速而無疑者也。愚謂：《禮》曰：「先生召，無諾，唯而起。」所以唯爲應之速。聖人之心，渾然一理，而泛應曲當，用各不同。胡氏曰：「此一章之大旨也。渾然一理者，純亦不已，無豪髮之間斷：在學者則爲忠，在夫子則爲一，在天地則爲至誠無息也。泛應曲當者，酬酢萬變，無不合乎理：在學者則爲恕，在夫子則爲貫，在天地則爲萬物各得其所也。」曾子於其用處，蓋已隨事精察而力行之，但未知其體之一爾。《語録》曰：「問：『曾子未知其體之一。』曰：『他逐件去理會，❶及至體到人情委曲處，❷無不講究。其初見一事只是一事，百件事是百件事。得夫子一點醒，百件事只是一件事，許多般樣，只一心流出。曾子至此，方信得是一箇道理。』」○又曰：「曾子先於孔子之所以教者，日用之常，禮文之細，莫不學來，惟未知其本出於一貫耳。」○又曰：「他只見得一事一理，❸不知只是一理。」○又曰：「問：『曾子未知體之一處，恐但能行其粗而未造其精。』曰：『聖人所以發用流行處，皆此一理，豈有精粗？政如水相似，田中也是此水，池中也是此水，溝中也是此水，海中也是此水。不成説海中水是精，它處水是粗？豈有此理！緣它見聖人用處，皆能隨事精察力行。不過但見得聖人之用不同，而不知實皆此理流行之妙。且如事君忠是此理，事親孝也是此理，交朋友也是

❶「他」，原誤作「它」，據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。
❷「及至體」，原誤作「問與禮」，據四庫薈要本改。
❸「他」，原誤作「它」，今據文淵閣四庫全書《朱子語類》改。

此理，以至精粗小大之事，皆此一理貫通之。』」○胡氏曰：「一即體，貫即用，體隱而用顯。故用可見，學者之所能知。體不可見，非學之至者，不能知也。」夫子知其真積力久，將有所得，是以呼而告之。曾子果能默契其指，即應之速而無疑也。或問：「一貫之指，夫子不俟曾子之問而呼以告之，曾子無所問辨而唯焉以對，何也？」曰：「曾子之學，主於誠身，其於聖人一言一行之際，蓋無不詳視審記而力行之也。至是，則其積之久，行之熟，日用之間，所以應物處事者，各有條理而無不盡矣。所未達者，特未知反求其本，而得夫衆理之所自來，然其下學之功亦至，而將有以上達矣。夫子於此，蓋得之眉睫之間也，故不俟其問而呼以告之。若曰吾之所謂道者，雖有精粗、小大、內外、本末之殊，然其所以爲道者，則一而已矣。曾子之心，於是豁然而有以得夫衆理之所自來者，故無所復疑而直應曰唯，蓋不唯無待於問辨，而亦不容有所稱贊也。」○輔氏曰：「曾子平日於聖人應事接物處一一精察而力行之，然其所以未知體之一者，想見聖人只教他去事事物物上做工夫，而曾子之心思，亦未嘗到那上，只是着實踐履將去。至此而真積力久，亦將融會貫通，自有所得，故夫子才略提省他，他便自能默契其指也。」

子出。門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

盡己之謂忠，推己之謂恕。《文集》曰：「盡己、推己，皆是賢人之事，但以二者自相對待，便見體用之意。盡己是體上工夫，❶推己是用上工夫。」○《語録》曰：「忠者，盡己之心，無少僞妄。恕者，推己及物，各得其所欲。」○陳氏曰：「忠是就心説，是盡己之心無不真實者。恕是就待人接物處説，只是推己心之所真實者以及人物而已。」而已矣者，竭盡而無餘之詞也。胡氏曰：「所以止其妄意高遠之弊，非姑爲假託之辭也。」夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也。自此之外，固無餘法，而亦無待於推矣。《語録》曰：「自此之外，固無餘法，便是那竭盡無餘之謂。聖人只是

❶「盡」，原誤作「推」，今據四庫本改。

箇忠，只是箇恕，更無餘法。學者則須推之，聖人則不消如此，只是箇至誠無息，萬物得所是也。」○問：「推只是推己之推否？更無餘法是一理之外更無其他否？」曰：「聖人之忠恕自別，不可將做尋常忠恕字看。」問：「恕必須是推，若不須推，便是仁了。」曰：「聖人本不可説是忠恕，曾子假借來説。要之，天地是一箇無心底忠恕，聖人是一個無爲底忠恕，學者是一箇着力底忠恕。學者之忠恕，方正定是忠恕。」○陳氏曰：「詳《集註》所謂『自此之外，更無餘法，而亦無待於推矣』，繫之『天地至誠無息，而萬物各得其所』之下，則『更無餘法』是言已盡之意。應『至誠無息』句，亦『無待於推』，是應『萬物各得其所』意。」○輔氏曰：「『一理渾然而泛應曲當』者，聖人之體用也。『至誠無息而萬物各得其所』者，天地之體用也。聖人之體用與天地爲一，則至矣、盡矣，不可以有加也，故曰『自此之外，固無餘法』。皆自然而然，莫之爲而爲，莫之致而致，故曰『亦無待於推矣』。」

曾子有見於此而難言之，故借學者盡己、推己之目以著明之，欲人之易曉也。《語録》曰：「一貫譬是天然底花，爲是天然底難説，故把忠恕來説，恰如把做底花形容那天然底花。」

蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。《語録》曰：「忠恕只是體用，猶形影，要除一箇不得。」○又曰：「以其必於此而本焉，故曰道之體；以其必由是而之焉，故曰道之用。」○問：「若把做體用説，恐成兩截。」曰：「説體用，便只是一物。如人渾身便是體，口裏説話便是用，不成説話底是箇物事，渾身又是一箇物事。萬殊便是這一本，一本便是那萬殊。」○又曰：「忠者，一理也，恕便是條貫萬殊，皆自此出來。雖萬殊，却只一理，所謂貫也。」○又曰：「一本是統會處，萬殊是流行處。在天道言之，一本則是元氣之於萬物，有日月星辰昆蟲草木之不同，而只是一氣之所生；萬殊則是日月星辰昆蟲草木之所得而生，一箇自是一箇模樣。在人事言之，則一理之於萬事，有君臣、父子、兄弟、朋友，動息、洒掃、應對之不同，而只是此理之所貫；萬殊則是君臣、父子、兄弟、朋友之所當於道者。一箇是一箇，道理其實只是一本。」○又曰：「而今不是一本處難認，是萬殊處難認，如何就萬殊上見得皆有恰好處。」○

又曰：「到這裏只見一本萬殊，不見其他。」○輔氏曰：「此又獨舉天地之體用而釋之也，雖不言聖人之體用，而聖人之體用亦在其中矣。故直言道之體、道之用而已，亦不復明言天地也。萬殊之所以一本者，指用之出於體，謂萬殊之實出於一本也。一本之所以萬殊者，指體之散於用，謂一本之實散於萬殊也。指用之出於體，指體之散於用，則『一以貫之』之實可見矣。」或曰：「中心爲忠，如心爲恕。」於義亦通。《語録》曰：「此語見《周禮疏》。」○又曰：「如，比也。比自家心推將去。」○輔氏曰：「中心爲忠，謂中心所有本，無一豪之不盡也。如心爲恕，謂如我之心而推之於外，無彼此之間也。心存於中則自無不盡，如心而推則自然及物。」○程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之：忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。此與違道不遠異者，動以天爾。」或問：「天亦盡己之心而推以及物乎？」曰：「此以天道著人事，取其理之屬乎是者而分之耳。若天之自然而無外，則又何己之盡而有待乎推以及物邪？亦曰其本體者，在人則謂之忠，由是而在物者，在人則謂之恕耳。」曰：「推程子動以天之云者，則聖人之忠恕爲動以天，而賢人之忠恕爲動以人矣，而又以忠爲天道，恕爲人道，何邪？且盡己推己均有涉乎人爲，又何以有天人之分邪？」曰：「彼以聖賢而分也，此以内外而分也。盡己雖涉乎人爲，然爲之在己而非有接於物也。從横錯綜，見其並行而不相悖者焉，則於此無所疑矣。」○《語録》曰：「以己，是自然流出。『乾道變化，各正性命』，是太極自然流出來，不待安排布置。『老者安之，朋友信之，少者懷之』，是聖人心上自然流出來，與天一般。推己，却要着力。」○又曰：「『以己及物』，是大賢以上聖人之事。聖人是因我這裏有那意思，便去及人。如未饑，未見得天下之饑；未寒，未見得天下之寒。因我之饑寒，便見得天下之饑寒，自然恁地去及他，便是以己及物。如賢人以下，知得我是要恁地，想人亦要恁地，而今不可不教他恁地，三反五折，便是推己及物，只是争箇自然與不自然。」○又曰：「天道是體，人道是用。『動以天』之天，只是自然。」○又曰：「忠是自然，恕是隨事應接，略假人爲，所以有天人之辯。」○又曰：「此天却

是與人對之天，若言『動以天』也，天即是理之自然。」○又曰：「《集註》中舉程子第一段甚好，非明道不能得到。自『忠恕一以貫之』以後，至『違道不遠，動以天』住，乃説『一以貫之』之忠恕。其曰『此與違道不遠異者，動以天爾』，何也？蓋此數句乃動以天爾。如『推己及物，違道不遠』，則動以人爾。」問：「如此則有學者之忠恕？」曰：「聖人不消言恕，故《集註》云，此借學者之事而言。」○又曰：「曾子忠恕與子思忠恕不同，曾子忠恕是天，子思尚是人在。」○又曰：「論着忠恕名義，自合依子思『忠恕違道不遠』是也。曾子所説，却是移上一階，説聖人之忠恕。到程子又移上一階，説天地之忠恕。其實只一箇忠恕，須自看教有許多等級分明。」○黄氏曰：「今且把『違道不遠』之忠恕來看，便分曉聖人之忠恕，天道也；學者便是人道也。如何又説忠是天道，恕是人道？以聖人去比學者：聖人之忠，是天之天，聖人之恕，是天之人；學者之忠，是人之天，學者之恕，是人之人。畢竟忠唤做體，便是近那未發處，故雖學者亦有箇天；恕唤做用，便是推出外去了，雖聖人亦有箇人。忠只是盡自家心，便較易。恕是逐一去做，便着力。」○又曰：「既以天人分忠恕，後獨言『動以天』者，蓋忠則全是天，恕字則有些子人，所以言『忠，天道，恕，人道』。學者之忠恕皆人，聖人之忠恕皆天，所以言『動以天』。」○輔氏曰：「『違道不遠』者，學者之忠恕也。『動以天』者，聖人之忠恕也。曾子一貫之忠恕雖借學者之事而言，其所以異者，只是『動以天爾』。所謂『動以天爾』者，蓋於忠上已全盡了，不待推而自然及物也。如所謂『以己及物，仁也』，此則夫子之『一貫』，所謂『動以天』也。」○陳氏曰：「程子説忠恕以大本達道爲言，只是借《中庸》四字言之耳，其意自不同。蓋中之爲大本，是專指未發處言之；此忠之爲大本，則是就心之存主處，真實無妄處言，徹首徹尾，無間於已發未發也。」○永嘉陳氏曰：「仁者，己私銷盡，中無障礙，故説己，即人便在，不待以類而推，所謂『以己及物』也。恕者，方欲滌除己私，尚有障礙，因己而後及人，必待以類而推，所謂『推己及物』也。仁恕用心，皆是與物公共意思，但仁者見得快，恕者見得遲耳。」○又曰：「忠恕是對立道理，故以體用言。其體無妄，故言天；其用推行，故言人。天人之分，體用之謂也。」○愚謂：程子欲人識得恕字之本義，故先言仁恕之别。蓋仁是恕之充極而至者，以己及物，聖人之事，一以貫之之恕也，即所謂仁也。推己及物，學者之事，違道不遠之恕也，只可謂之恕。

又曰：「『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。」《語録》曰：「『維天之命，於穆不已』，此是不待盡而忠也；『乾道變化，各正性命』，此是不待推而恕也。」〇又曰：「『維天之命，於穆不已』，亦只是以這實理流行，發生萬物，牛得之而爲牛，馬得之而爲馬，草木得之而爲草木。」〇又曰：「『各正性命』，各得其性命之正。」〇黄氏曰：「不已，便是盡底意。各正，便是推底意。天下雷行，物與無妄，是一箇物與它一箇無妄，皆是恕底意。但它自然恁地流行不息，在學者却須是盡；他是自然恁地箇箇恰好，不費力，在學者却須是推。」〇輔氏曰：「只是一箇道理，但天地聖人是自然，學者是勉强而然。若合天人而言之，則『維天之命，於穆不已』，忠也，有少私意，便是已，便是有不盡也。『乾道變化，各正性命』，恕也，有少差錯，便是不正，便是不恕也。」〇陳氏曰：「天豈能盡己、推己？此只是言其理都一般耳。維天之命，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，萬古循環，無一息之停，只是一箇真實無妄道理。而萬物各具此以生，洪纖高下，各正其所賦受之性命，此天之忠恕也。」又曰：「聖人教人各因其才，吾道一以貫之，唯曾子爲能達此，孔子所以告之也。曾子告門人曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』亦猶夫子之告曾子也。《中庸》所謂『忠恕違道不遠』，斯乃下學上達之義。」或問：「下學上達之義。」曰：「此謂中庸之言，欲學者之下學乎忠恕，而上達乎道也。若此章之云，則聖人之事，而非有等級之可言矣。」〇《語録》曰：「忠恕違道不遠，此乃略下教人之意，下學而上達也。」〇輔氏曰：「聖賢之於人，雖有教無類，然其爲教也，不陵節而施，必因其才而篤焉。故夫子之告曾子，與曾子之告門人，其意一也。然曾子聞夫子之言則曰『唯』，門人聞曾子之言則不領也。是則夫子曾子之告則同，而曾子門人之聞則異也。」

〇子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」

喻，猶曉也。或問：「喻之義。」曰：「心解通達，則其幾微曲折，無不盡矣。」〇胡氏曰：「喻者，精微曲折，不待思惟而曉然於胸中也。人之一心，至虚至靈，萬物皆備，無所不通者，即其本體也。雖至昏至愚，蔽其本體，隨其

意之所趨，亦有所通曉焉。此君子、小人所以皆有所喻也。」義者，天理之所宜。利者，人情之所欲。陳氏曰：「天理所宜者，只是當然而然，無所爲而然也。人情所欲者，只是不當然而然，有所爲而然也。」○輔氏曰：「天理之所宜，謂義理之所當然。人情之所欲，謂人情之所欲得。」○程子曰：「君子之於義，猶小人之於利也。唯其深喻，是以篤好。」《語録》曰：「君子之於義，見得委曲透徹，故自樂爲。小人之於利，亦是於曲折纖悉間都理會得，故亦深好之。」楊氏曰：「君子有舍生而取義者，以利言之，則人之所欲無甚於生，所惡無甚於死，孰肯舍生而取義哉？其所喻者義而已，不知利之爲利故也，小人反是。」輔氏曰：「楊氏説最明切。夫死生亦大矣，自人情之所欲言之，則孰肯舍生而取義哉？彼君子之所以獨能如是者，蓋其心唯知義之不可違而不知利之爲可欲故也。不知利之爲利者，則以其平日心只在義上，未嘗到利上，是以不知其爲可欲耳。夫如是，然後能舍生以取義，不然，天理人欲方交戰而並行，乃欲臨時而加決擇焉，則終亦必亡而已矣。」省，悉並反。

○子曰：「見賢思齊焉，見不賢而内自省也。」

思齊者，冀己亦有是善；内自省者，恐己亦有是惡。《語録》曰：「問：『見人之賢者，知其德行之可尊可貴，則必思我亦有是善，天之所賦未嘗虧欠，何以不若於人？必須勇猛精進，求其必至於可尊可貴之地。見不賢者，則知彼是情欲汩没，所以至此，必須惕然省察，恐己亦有是惡潛伏於内，不自知覺，將爲小人之歸。此言君子當反求諸身如此。』曰：『然。』」○胡氏曰：「見人之善惡不同，而無不反諸身者，則不徒羨人而甘自棄，不徒責人而忘自責矣。」輔氏曰：「羨人而甘自棄，則不復勉於善。責人而忘自責，則不復改其惡。不勉其善，不改其惡，則終必爲小人而已。大抵人心之明賢否，固有所不能遁，然徒見之，而不反諸身，以致其思齊内省之誠，則無益於我，非所謂爲己之學、近思之方也。」

○子曰：「事父母幾諫。見志不從，又敬不

違，勞而不怨。」

此章與《内則》之言相表裏。幾，微也。微諫，所謂「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫」也。《語録》曰：「幾，微也。只是漸漸細密諫，不恁峻暴，硬要闌截。」○胡氏曰：「子之事親主於愛，雖父母有過，不容不諫，然必由愛心以發乃可。故下氣、怡色、柔聲，皆深愛之形見者也。所以謂幾微而諫，不敢顯然直遂其己意也。」見志不從，又敬不違，所謂「諫若不入，起敬起孝，悦則復諫」也。《語録》曰：「不違，是主那諫上説，敬已是順了，又須委曲，作道理以諫，不違去了那幾諫之意也。」○又曰：「又敬不違者，上不違微諫之意，恐唐突以觸父母之怒；下不違欲諫之心，務欲置父母於無過之地。其心心念念，只在於此。若見父母之不從，恐觸其怒，遂止而不諫者非也；務欲必諫，遂至觸其怒，亦非也。」勞而不怨，所謂「與其得罪於鄉、黨、州、閭，寧孰諫。父母怒不悦，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝」也。《語録》曰：「問：『《集註》舉《内則》，將來説勞而不怨，《禮記》説勞字，似作勞力説，如何？』曰：『諫了又諫，被撻至於流血，可謂勞矣。所謂父母喜之，愛而不忘，父母惡之，勞而不怨，勞只是一般勞。』」

○子曰：「父母在，不遠遊。遊必有方。」

遠遊，則去親遠而爲日久，定省曠而音問踈；不惟己之思親不置，亦恐親之念我不忘也。遊必有方，如己告云之東，即不敢更適西，欲親必知己之所在而無憂，召己則必至而無失也。輔氏曰：「詳味其言，非身歷之不能盡其精微曲折之意如此。事親者宜深體而力行之。」范氏曰：「子能以父母之心爲心，則孝矣。」輔氏曰：「父母在，爲子者遠遊固不可，而近遊亦當有方。遠遊與無方，皆非父母之所欲於其子者，子能以父母之心爲心，則自不到如此矣。」○胡氏曰：「遠遊，特事之至淺近者耳，惟能即是而推之，則可以貽親之憂者，皆不敢爲矣，故范氏之説深得其旨。」

○子曰：「三年無改於父之道，可謂孝矣。」

胡氏曰：「已見首篇，此蓋復出而逸其半

也。」愚謂：所謂逸其半者，必兼觀志觀行二語，而後可以究其義。

○子曰：「父母之年，不可不知也。一則以喜，一則以懼。」

知，猶記憶也。胡氏曰：「謂念念在此而不能忘也。」常知父母之年，則既喜其壽，又懼其衰，而於愛日之誠，自有不能已者。《語録》曰：「只是這一事上既喜其壽，又懼其來日之無多。微差些，却是兩事矣。」○胡氏曰：「所謂愛日，正恐其日之不足，而事親之道，欲無所不盡其至也。」

○子曰：「古者言之不出，恥躬之不逮也。」

言古者，以見今之不然。逮，及也。行不及言，可恥之甚。古者所以不出其言，爲此故也。《語録》曰：「此章緊要在恥字上。若是無恥底人，未曾做得一分，便説十分矣。」○范氏曰：「君子之於言也，不得已而後出之，非言之難，而行之難也。人唯其不行也，是以輕言之。言之如其所行，行之如其所言，則出諸其口必不易矣。」《語録》曰：「范氏説最好。只緣胡亂輕易説了，便把行不當事，非踐履到底，烏能言及此。」

○子曰：「以約失之者鮮矣。」鮮，上聲。

謝氏曰：「不侈然以自放之謂約。」《文集》曰：「約有收斂近裏着實之意，非徒簡而已。」○輔氏曰：「約與放正相反，約則守於規矩之中，放則逸乎規矩之外。且天理有則而不流，人欲横流而無止，故以約失之者少。」尹氏曰：「凡事約則鮮失，非止謂儉約也。」《語録》曰：「凡事要約，約底自是少失。」或曰：「恐失之吝嗇，如何？」曰：「這約字又不如此，只是凡事自收斂。若是吝嗇，又當放開，這箇要人自稱量。」

○子曰：「君子欲訥於言而敏於行。」行，去聲。

謝氏曰：「放言易，故欲訥；力行難，故欲敏。」《語録》曰：「問：『凡事言時易，行時難。言懼其易，故欲訥，訥者言之難出諸口也。行懼其難，故欲敏，敏者力行而不惰也。』曰：『然。』」○胡氏曰：「自吾

道一貫至此十章，疑皆曾子門人所記也。」輔氏曰：「曾子之學主於誠身，又以孝聞於聖門，而此十章皆反身切己爲孝之道，是以疑其然也。」

○子曰：「德不孤，必有鄰。」

鄰，猶親也。德不孤立，必以類應。故有德者，必有其類從之，如居之有鄰也。《語録》曰：「有如此之德，必有如此之類應。」

○子游曰：「事君數，斯辱矣，朋友數，斯疏矣。」數，色角反。

程子曰：「數，煩數也。」胡氏曰：「事君諫不行，則當去；導友善不納，則當止。、至於煩瀆，則言者輕，聽者厭矣，是以求榮而反辱，求親而反疏也。」《文集》曰：「胡氏說盡人情。」○《語録》曰：「問：『胡氏似專主諫而言，恐交際之間，如諂媚之類，亦是數，不止是諫。』曰：『若説交際煩處數，自是求媚之人，則索性是不好底事了，是不消説。以諫而數者，却是意善而事未善耳，聖人特言之以警學者。』」范氏曰：「君臣朋友，皆以義合，故其事同也。」

論語卷第二

後學　成德　挍訂

論語卷第三

朱子集註　後學趙順孫纂疏

公冶長第五

此篇皆論古今人物賢否得失，蓋格物窮理之一端也。愚謂：他人之是否，若非切己之實然，借是以分辨形以、剖析豪釐。在人者既明，則在己者亦明矣，所以爲格物窮理之一端。

凡二十七章。胡氏以爲疑多子貢之徒所記云。愚謂：子貢方人，故疑此篇多其徒所記。然無左驗，故止爲疑詞而無決詞云。

子謂公冶長，「可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也」。以其子妻之。妻，去聲，下同。縲，力追反。絏，息列反。

公冶長，孔子弟子。魯人。一云齊人。妻，爲之妻也。縲，黑索也。絏，攣也。古者獄中以黑索拘攣罪人。長之爲人無所考，而夫子稱其可妻，其必有以取之矣。又言其人雖嘗陷於縲絏之中，而非其罪，則固無害於可妻也。夫有罪無罪，在我而已，豈以自外至者爲榮辱哉？輔氏曰：「所貴於無罪者，謂在我無得罪之道也。所慮於有罪者，謂在我有得罪之事也。在我無得罪之道，而不幸罪有自外來，何足以爲辱！在我有得罪之事，雖或幸免其罪於外，何足以爲榮！故君子有隱微之過於暗室屋漏之中，則其心愧恥，若撻于市，不幸而遇無妄之災，則雖市朝之刑，裔夷之竄，皆安之而無恧也。」

子謂南容，「邦有道，不廢；邦無道，免於刑戮」。以其兄之子妻之。

南容，孔子弟子，居南宮。名縚，又名括。字子容，謚敬叔。孟懿子之兄也。不廢，

言必見用也。以其謹於言行，故能見用於治朝，免禍於亂世也。《語録》曰：「觀其三復白圭，便是能謹其言行者。邦有道，是君子道長之時，必不廢棄。邦無道，是小人得志以陷害君子之時，能謹其言行，必不陷於刑戮。」○愚謂：南容三復白圭，其所謹者言耳，而《集註》稱其謹於言行。蓋言行相爲表裏，能謹其言，亦謹行之大端也。事又見第十一篇。○或曰：「公治長之賢不及南容，故聖人以其子妻長，而以兄子妻容，蓋厚於兄而薄於己也。」程子曰：「此以己之私心窺聖人也。凡人避嫌者，皆内不足也，聖人自至公，何避嫌之有？況嫁女必量其才而求配，尤不當有所避也。若孔子之事，則其年之長幼、時之先後皆不可知，唯以爲避嫌則大不可。避嫌之事，賢者且不爲，況聖人乎？」《語録》曰：「聖人正大，道理合做處便做，何用避嫌！程子所謂年之長幼、時之先後，正是解或人之説，未必當時如此。大抵二人都是好人，可託。或先是見公冶長，遂將女妻他；後來見南容亦是箇好人，又把兄之女妻之。看來文勢，恐是孔子之女年長先嫁，兄之女少，在後嫁，亦未可知。」○問：「若是有一項合委曲而不可以直遂者，這不可以爲避嫌。」曰：「自是道理合如此如。避嫌者却是又怕人道如何，這却是私意。」○輔氏曰：「凡嫁女必量其才以求配，婦人亦當以才言乎？曰：才生於氣，凡能有爲者，才也。婦人亦有所當爲之事，苟能爲之，豈獨不可以才言乎？」○又曰：「古謂妻爲夫配者多矣，而夫亦可以言配乎？曰：配，合也；妻，齊也，夫婦固皆可以配言矣。」

○子謂子賤：「君子哉若人！魯無君子者，斯焉取斯？」焉，於虔反。

子賤，孔子弟子，姓宓，名不齊。魯人。上斯斯此人，下斯斯此德。子賤蓋能尊賢取友以成其德者。輔氏曰：「子賤爲單父宰，所父事者三人，所兄事者五人，所友者十一人，皆教子賤以治人之事，則其能尊師取友以成其德者可知矣。」故夫子既

嘆其賢，而又言若魯無君子，則此人何所取以成此德乎？因以見魯之多賢也。○蘇氏曰：「稱人之善，必本其父兄師友，厚之至也。」愚謂：稱人之善，已可言厚，又推本其父兄師友之善，則是厚之又厚，故曰厚之至。

○子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」女，音汝。瑚，音胡。璉，力展反。

器者，有用之成材。胡氏曰：「器者各適其用而不相通，此以爲有用之成材者，因下文瑚璉而加重其詞耳。」夏曰瑚，商曰璉，周曰簠簋，皆宗廟盛黍稷之器而飾以玉，器之貴重而華美者也。輔氏曰：「一等是器，而瑚璉爲宗廟之器，是器之貴重者也，而又飾以玉，是器之華美者也。」子貢見孔子以君子許子賤，故以己爲問，而孔子告之以此。然則子貢雖未至於不器，其亦器之貴者歟？或問：「《集注》言器者有用之成材，又言未至於不器，然則夫子『女器』之言，抑揚之不同如此，何也？」曰：「當時答問，不稱其可用之實，今較其輕重，則誠與稱子賤者有等差耳。」○《語録》曰：「子貢是器之貴者，可以爲貴用，與賤者之器不同，然畢竟只是器，非不器也。」○問：「子貢得爲器之貴者，而未至於不器，不知是合下無規模，抑是後來欠工夫？」曰：「是合下稟得偏了。」

○或曰：「雍也仁而不佞。」

雍，孔子弟子，姓冉，字仲弓。魯人。佞，口才也。《語録》曰：「佞只是捷給便口者。」仲弓爲人重厚簡默，輔氏曰：「仲弓從事於敬恕以求仁，仁在德行之科，而夫子稱其可使南面。今或者又以不佞爲慊，則決非務外而事口者，故以爲重厚簡默也。」而時人以佞爲賢，輔氏曰：「人情徇外而不事內，求名而不務實，故以佞爲賢。」故美其優於德，而病其短於才也。

子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」焉，於虔反。

禦，當也，猶應答也。胡氏曰：「禦如禦人於國門之禦，故云當也。」給，辨也。❶憎，惡也。言何用佞乎？佞人所以應答人者，但以口取辨而無情實，徒多爲人所憎惡爾。《語録》曰：「是他説得大驚小怪，被他驚嚇者，豈不惡之！」○輔氏曰：「佞人恃口以禦人，浮淺躁妄，發言成文雖若可聽，然其情實則未必如此，心口既不相副，自然招尤而取憎也。」我雖未知仲弓之仁，然其不佞乃所以爲賢，不足以爲病也。再言焉用佞，所以深曉之。○或疑仲弓之賢而夫子不許其仁，何也？曰：「仁道至大，非全體而不息者，不足以當之。《語録》曰：「所謂全體者，合下全具此心，更無一物之雜。不息，則未嘗休息，而置之無用處。全體似箇卓子，四脚，若三脚便是不全。不息，是常用他。或置之僻處，又被別人將去，便是息。此心具十全道理在，若只見得九分，亦不是全了。所以息，是私欲間之。無一豪私欲，方是不息。」○黄氏曰：「《集註》言仁，曰『愛之理、心之德』。深味六字，則仁之道無餘藴矣。至此言盡仁之道，而又曰『非全體而不息者，不足以當之』，深味四字，則學而求至於仁，其所至之標的，又昭然而可見矣。」或曰：「《集註》於他章引師説曰『當理而無私心』，與此章所謂『全體而不息』者，有以異乎？」曰：「後章據所聞於師者而言也，此章即己之所見而言也。此章『全體』二字，已足以該後章五字之義，加之以『不息』二字，則又後章五字未盡之旨，蓋亦因其所已聞而發其所獨得歟？」○輔氏曰：「全體，言其無物不體。不息，言其無時不然。此兩語足以盡仁之體用。蓋私意一萌，物我横生，則體便有虧；天理間斷，則用便有息也。」○陳氏曰：「仁惟此心純是天理之公，絶無一豪人欲之私以間之，乃可以當其名。《集註》所謂全體云者，非指仁之全體而言，乃所以全體之也。」○蔡氏曰：「全體，是天理渾然，無一豪之雜。不息，是天理流行，無一念之間。『愛之理、心之德』，六字所以訓仁之義爲甚切。『全體不息』四字，所以盡仁之道爲甚大。只此十字之約，不惟諸儒累千百言所莫能盡，而前後聖賢所論仁字，普博精深，千

❶「辨」，原誤作「辦」，今據中華書局一九八三年版《四書章句集注》本改。下同。

條萬緒，莫不總會於此十字之中。吁妙矣哉！」○真氏曰：「仁者兼該萬善，無所不備，如人之頭目、手足皆具，然後謂之人也。不息者，如天地一元之氣運行於六合之間，無頃刻止息，所以生成萬物，無有已時。」○又曰：「心之活，便能運轉不息，凡處人倫事物之間，此心周流無碍，處處皆到。心死則便如鐵石，凡處人倫事物之間，皆窒塞了。」如顏子亞聖，猶不能無違於三月之後；況仲弓雖賢，未及顏子，聖人固不得而輕許之也。」

○子使漆雕開仕。對曰：「吾斯之未能信。」子說。說，音悅。

漆雕開，孔子弟子，字子若。魯人。斯，指此理而言。《語録》曰：「斯，只是這許多道理見於日用之間。」○蔡氏曰：「此理字宏闊，恐不止是誠意正心之事，凡其日用之間，事君以忠，事父以孝，無非此理也。」信，謂真知其如此，而無豪髮之疑也。《語録》曰：「信，是於這箇道理上見得透，全無些子疑處。」開自言未能如此，未可以治人，故夫子悅其篤志。《語録》曰：「開能指此理而言，便是心目之間已有所見。未能信者，未能真知其實，方欲進進不已，又要真知到真實無妄之地。此夫子所以悅其篤志也。」

○程子曰：「漆雕開已見大意，故夫子説之。」《語録》曰：「大意便是本初處，若不見得大意，如何下手作工夫？若已見得大意，而不下手作工夫，亦不可。」○又曰：「斯者，非大意而何？若推其極，只是性，蓋『帝之降衷』便是。」○又曰：「是他見得大了，便小殺合不得。」○又曰：「規模小底易自以爲足，規模大則功夫卒難了，所以自謂未能信。」○黄氏曰：「大意即是大體，他是見得這大體恁地了，便是有一二節目處未盡得。譬如白盤中一點黑，黑盤中一點白，不是全盤不是。又如人學字，且要識得一箇模樣，那一點一畫未是，却有商量。」○胡氏曰：「得其大而不局於其小也。」又曰：「古人見道分明，故其言如此。」或問：「漆雕開未能自信，而程子以爲已見大意，見道分明，何也？」曰：「人惟不見其大者，故安於小，惟見之不明也，故若存若亡，一出一入，而不自知其所至之深淺也。今開之不安於小也如此，則固非有以見乎其大不能矣。卒然之間，一言之

對，若目有所見而手有所指者，且其驗之於身，又如此其切而不容自欺也，則其所見之明，又爲如何哉！　然曰見大意，則於其細微容或有所未盡；曰見道分明，則固未必見其反身而誠也。」○輔氏曰：「人惟見道不分明，故所言含糊不決。　今開斷然以爲未能信，未可以仕而治人，故知其見道之分明也。」○胡氏曰：「謂之見道分明者，凡豪釐之未信，皆自知之也。」謝氏曰：「開之學無可考。然聖人使之仕，必其材可以仕矣。至於心術之微，則一豪不自得，不害其爲未信。此聖人所不能知，而開自知之。其材可以仕，而其器不安於小成，他日所就，其可量乎？夫子所以説之也。」黄氏曰：「謝氏説一豪不自得，不害爲未信，似指心之所存者而言。《集註》言真知如此而無豪髮之疑，則專指所知而言。安知未信之言非兼知行而言邪？」曰：「觀斯字之義，則指斯道而爲言，非指此心之志於道而言，故但可以知爲言也，然謂之真知，則是心理相契，無復疑礙，安有所存所行之未實乎？　故但言知而謝氏之意在其中矣。」○輔氏曰：「謝氏不言理而言心者，心即理之所寓也，心有一豪不自得，便是於理有所未信也。」○又曰：「材見於用者，心存諸中者，有諸中必形於外。　聖人明睿所照，亦何有不知者？　但其未信之實，意味曲折，不若開自知之精耳。」○又曰：「器，言其志量也。　所見者大，所知者明，則其志量自然不肯安於小成。　其進進不已之意不至於大而化、化而不知之神不止也，則他日所就，果可量乎！」○胡氏曰：「謝氏以材器爲言，似與程子小異，然所謂心術之微，聖人有所不能知，則其説精矣。」○愚謂：材如木料，器是材之成就者。

○子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也好勇過我，無所取材。」桴，音孚。從、好，並去聲。與，平聲。材，與裁同，古字借用。

桴，筏也。愚謂：桴，竹木所編小筏也。程子曰：「浮海之嘆，傷天下之無賢君也。子路勇於義，故謂其能從己，皆假設之言耳。子路以爲實然，而喜夫子之與己，故夫子美其勇，而譏其不能裁度事理，以適於義

也。」輔氏曰：「聖人欲浮于海，豈有憤世長往之意哉！其憂時憫道之心蓋有不能自已者，故程子下一嘆字，又下一傷字，且斷以爲假設之辭，則聖人哀矜惻怛之仁，藹然見於言意之表。」〇又曰：「夫子謂子路之能從我，正以其勇於義耳。子路聞之喜，使夫子而果行，則子路必能從之矣，故夫子以爲好勇過我，蓋深美之。至於裁度事理以適於義，則子路有所未能。蓋不惟今日遂以夫子爲必行而喜其與己，而其平日之所爲，多傷於剛果而不能裁以適義，如率爾之對，迂也之言，皆是也，夫子所以教之。」〇胡氏曰：「得時行道，使天下無不被其澤，此聖人之本心。世衰道否，至於無所容其身，豈聖人之得已？乘桴浮海雖假設之辭，然傷時之不我用也。如子路之勇於義，不以流離困苦而二其心，故謂其能從我，是皆憂深思遠而形於言也。子路不知夫子之本心，而喜夫子之與己，可謂直情徑行而無所忖度，故稱其勇而譏其不能審於義也。」

〇孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也。」

子路之於仁，蓋日月至焉者。或在或亡，不能必其有無，故以不知告之。輔氏曰：「諸子之於仁，蓋亦勉焉而未能有諸己也，故或日一至焉，或月一至焉，能造其域而不能久耳。方其志氣清明，存養不懈，則是心存而有其仁。及私意横生，一有間斷，則是心亡而無其仁矣。將以爲有，則有時而無；將以爲無，則有時而有。既不能必其有無，則以不知告之。」

又問。子曰：「由也，千乘之國可使治其賦也，不知其仁也。」乘，去聲。

賦，兵也。古者以田賦出兵，故謂兵爲賦，《春秋傳》所謂「悉索敝賦」是也。言子路之才，可見者如此，仁則不能知也。輔氏曰：「才以其可以有爲者言，仁則心德之全而人道之備也。」

「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使爲之宰也，不知其仁也。」

千室，大邑。百乘，卿大夫之家。宰，邑長家臣之通號。

「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」朝，音潮。

赤，孔子弟子，姓公西，字子華。魯人。

○子謂子貢曰：「女與回也孰愈？」女，音汝，下同。

愈，勝也。

對曰：「賜也何敢望回。回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」

一，數之始。十，數之終。二者，一之對也。胡氏曰：「十者，數之終，以其究極之所至而言。二者，一之對，以其彼此之相形而言。」顏子明睿所照，即始而見終；子貢推測而知，因此而識彼。「無所不説，告往知來」，是其驗矣。《語録》曰：「顏子明睿所照，子貢推測而知兩句，當玩味見得優劣處。顏子是真箇見得徹頭徹尾，子貢只是臆度想象，恰似將一物來比並相似，只能聞一知二。顏子雖是資稟淳粹，亦得學力，所以見得理分明。」○又曰：「明睿所臨，如箇明鏡在此，物來畢照。推測而知者，如將些子火光，逐些子照去推尋。」○問：「聞一知十，是明睿所照，若孔子，則如何？」曰：「孔子又在明睿上了，耳順心通，無所限際。」○問：「推測而知，亦是格物窮理否？」曰：「然。若不格物窮理，則推測箇甚底！」○輔氏曰：「顏子不假思惟，如鑑照物，纖豪莫遁，故能即始以見終。子貢須用思索，循序而進，以類而達，故能因此以識彼。聞一知十，不是知一件限定知得十件，只是知得周遍，始終無遺。聞一知二，亦不是聞一件限定知得二件，只是知得通達，無所執泥。知得周遍，始終無遺，故無所不説。知得通達，無所執泥，故告往知來。然思與睿亦非兩事，但有生熟之異，始則思而通，久則明睿生，而物無遺照矣。」○或疑始終只是一事，彼此則是兩事，如此則子貢所知反似多於顏子。愚謂子貢必待告往而後知來，若顏子無所不説，則不待告往而來無不知矣。

子曰：「弗如也！吾與女弗如也。」

與，許也。○胡氏曰：「子貢方人，夫子既語以不暇，又問其與回孰愈，以觀其自知之如何。聞一知十，上知之資，生知之亞也。聞一知二，中人以上之資，學而知之之才也。子貢平日以己方回，見其不可企

及，故喻之如此。夫子以其自知之明，而又不難於自屈，故既然之，又重許之。此其所以終聞性與天道，不特聞一知二而已也。」輔氏曰：「惟是生知之聖人，則全體昭著，不待推廣。若夫學而知之者，則須居敬窮理，漸漸開明，固不能無淺深之異也。」○又曰：「子貢雖好方人，然亦非專用心於此者，其反身自省之誠，蓋不能無也。故其平日以己方回，見其不可企及而喻之如此。」○又曰：「自屈生於自知，自知之明，則不容於不自屈也。且自知之明，則不安於已知；不難於自屈，則不畫於已至。此夫子所以許之、而子貢亦得以終有所聞也。至於聞性與天道，則其知亦亞於顏子矣。」

與，平聲，下同。

○宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可杇也，於予與何誅。」朽，許久反。杇，音污。

晝寢，謂當晝而寢。朽，腐也。雕，刻畫也。杇，鏝也。愚謂：鏝，一名杇，塗工之作具也。杇是塗之所用，因謂泥牆爲杇。言其志氣昏惰，教無所施也。輔氏曰：「玩理以養心，則志不昏。以志而帥氣，則氣不惰。志不昏，氣不惰，則有受教之地，而聖人之教可得而施也。朽木不可雕，糞土之牆不可杇，正以喻其志氣昏惰而教無所施耳。」○真氏曰：「志謂心志，氣謂血氣。學者若能立志以自强，則氣亦從之，不至於怠惰。如將帥之統卒，有紀律，有號令，則士卒雖欲惰而不可得。苟心志不立，則未免爲氣血所使。孟子曰：『志者，氣之帥也』，蓋志强則氣亦强，志惰則氣亦惰。如將勇則士亦勇，將惰則士亦惰也。學者欲去昏惰之病，必以立志爲先。」與，語辭。誅，責也。言不足責，乃所以深責之。輔氏曰：「聖人之責人，大抵意愈深則言愈緩如此。」

子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」行，去聲。

宰予能言而行不逮，故孔子自言於予之事而改此失，亦以重警之也。輔氏曰：「宰予以言語稱於聖門，而孟子亦以爲善爲説辭。然論喪則欲其

短，語仁則病其愚，對社則失其義，問五帝德則夫子以爲非其人。至此則又深責之，且自言於予之事而改此失，則能言而行不逮可見矣。」胡氏曰：「『子曰』疑衍文，不然，則非一日之言也。」○范氏曰：「君子之於學，惟日孜孜，斃而後已，惟恐其不及也。宰予晝寢，自棄孰甚焉，故夫子責之。」輔氏曰：「『惟日孜孜』，古者自始學至成德，無不皆然，但有勉强自然之異耳，故以爲『斃而後已』，惟恐其不及也。」胡氏曰：「宰予不能以志帥氣，居然而倦。是宴安之氣勝，儆戒之志惰也。古之聖賢未嘗不以懈惰荒寧爲懼，勤勵不息自彊，此孔子所以深責宰予也。聽言觀行，聖人不待是而後能，亦非緣此而盡疑學者。特因此立教，以警群弟子，使謹於言而敏於行耳。」輔氏曰：「懈意一生，便是爲氣所使。古之聖賢必以懈惰荒寧爲懼，勤勵不息自彊者，只要這箇道理常在，非是别有所作爲也，要之只在收放心而已。」○又曰：「明睿所照，不假於外，故不待是而後能至誠與人。不逆於詐，故非緣此而盡疑學者。仁以體物，教人不倦，故因此立教，以警群弟子也。」○蔡氏曰：「學者誠能立志以自彊，則氣亦從之，不至於昏惰，何有於晝寢！故學莫先於立志。」

○子曰：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖。」子曰：「棖也慾，焉得剛？」焉，於虔反。

剛，堅强不屈之意，《語録》曰：「壁立千仞，便是剛。」最人所難能者，故夫子歎其未見。申棖，弟子姓名。魯人。慾，多嗜慾也。多嗜慾，則不得爲剛矣。○程子曰：「人有慾則無剛，剛則不屈於慾。」輔氏曰：「程子兩語斷置得剛慾兩字分曉。」謝氏曰：「剛與慾正相反。能勝物之謂剛，故常伸於萬物之上；爲物揜之謂慾，故常屈於萬物之下。自古有志者少，無志者多，宜夫子之未見也。棖之慾不可知，其爲人得非悻悻自好者乎？

故或者疑以爲剛，然不知此其所以爲慾爾。」《語録》曰：「凡人纔要貪這一件物事，便被這物事壓得頭低了。申棖想只是悻悻自好底人，故當時以爲剛。然不知悻悻自好只是客氣，如此便有以意氣加人之意，只此便是慾也。」〇又曰：「剛者外面退然自守，而其中不屈於慾，所以爲剛。悻悻者，外面有崛强之貌，便是有計較勝負之意，此便是慾。」〇又曰：「若耳之欲聲，目之欲色之類，皆是慾。纔有些被他牽引去，此中便無所主，焉得剛！或者以申棖爲剛，必是外面悻悻自好。聖人觀人，直從裏面看出。見得他中無所主，只是色莊，要人道好，便是欲了，安得爲剛！」〇輔氏曰：「人苟逐慾，則物便大，己便小。己小，則便爲物所揜，己爲物所揜，則自然常屈於萬物之下。惟剛則能全其天德，能全其天德，則自然常伸於萬物之上。是則無欲故能剛，有志故能勝欲，此謝氏所以歎自古有志者少，無志者多，宜夫子之未見也。」〇胡氏曰：「剛則己大物小，凡天下之可欲者，皆不足以動之，所謂伸於萬物之上是也。慾則己小物大，隨其意之所貪，俯首下氣以求之，所謂屈於萬物之下是也。所以相對而相反，有此則無彼也。」〇又曰：《孟子集註》：『悻悻，怒意。自好，自愛其身也。』謝氏以其類乎剛而知之。然自好未必如孟子之意，正謂其自以爲是耳。剛者平居未必不退然自守，而臨事則不可易。悻悻者則常有忿怒之意，至臨利害，則趨利而避害矣，此其所以爲慾也。」〇真氏曰：「所謂勝物者，謂立志堅强，不爲外物所奪，凡榮辱得喪、禍福死生，皆不足以動之。如孟子所謂『富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈』，此之謂勝物，非剛暴恃氣求以勝人之謂也。爲物揜之謂慾，言陷溺於物欲之中不能自克，如爲物遮覆揜遏而不能出也。」

〇子貢曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」子曰：「賜也，非爾所及也。」

子貢言我所不欲人加於我之事，我亦不欲以此加之於人。此仁者之事，不待勉强，故夫子以爲非子貢所及。《語録》曰：「子貢謂此等不善底事，我欲無以加於人，此意可謂廣大。然夫子謂『非爾所及』，蓋是子貢工夫未到此田地。學者只有箇『恕』字，要充廣此心，漸漸勉力做向前去。如今便説『欲無加諸人』，無者，自然而然，此等地位是本體明淨發處，

盡是不忍之心，不待勉强，乃仁者之事。子貢遽作此言，故夫子謂『非爾所及』，言不可以躐等。」○程子曰：「我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，仁也；施諸己而不願，亦勿施於人，恕也。恕則子貢或能勉之，仁則非所及矣。」《語録》曰：「此是程子晚年看得如此分曉，説出得如此明白。此兩句所以分仁恕者，只是生熟難易之間耳。」○又曰：「熟底是仁，生底是恕。自然底是仁，勉强底是恕。無計較、無覩當底是仁，有計較、有覩當底是恕。」愚謂無者自然而然，勿者禁止之謂，此所以爲仁恕之別。《語録》曰：「異處在『無』字與『勿』字上。」

○子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

文章，德之見乎外者，威儀文辭皆是也。輔氏曰：「威儀以德之見於容貌者言，文辭以德之見於言語者言也。」○蔡氏曰：「謂之德，則有本；謂之見乎外，則自有不容掩；謂之威儀文辭，皆是也。則夫子之粲然有文、蔚然有章者，雖不外乎威儀文辭，而亦不專在乎威儀文辭矣。蓋其動静語默，焕乎文章，隨寓發著，自無隱乎爾。」○真氏曰：「文章二字非止於言語詞章而已，聖人盛德藴於中而輝光發於外，如威儀之中度，語言之當理，皆文也。孔子稱堯曰『焕乎其有文章』，子貢曰『夫子之文章』，皆此之謂也。至於二字之義，則五色錯而成文，黑白合而成章，文者燦然有文之謂，章者蔚然有章之謂，章有條也。六經、《論語》之言文章，皆取其自然形見者，後世始以筆墨著述爲文，與聖賢之所謂文者異矣。」性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。《語録》曰：「性便是自家底，天道便是上面腦子。上面有腦子，下面便有許多物事，徹底如此。」○又曰：「譬如一條長連底物事，其流行者是天道，人得之者爲性。乾之元亨利貞，天道也，人得之則爲仁義禮智之性。」言夫子之文章，日見乎外，固學者所共聞；至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者。蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美也。輔氏曰：「夫子之德，著見於外，如所謂威儀文辭者，固群弟子所共聞

所共學也。至於性與天道，則所罕言，必學者真積力久，將有所得，然後告之，豈有陵節躐等之教哉！」○陳氏曰：「文章固是性天道之發，然聖人教不躐等，平時只是教人以文章，到後來地位高，方語以性天道爾。」○程子曰：「此子貢聞夫子之至論而歎美之言也。」

○子路有聞，未之能行，唯恐有聞。

前所聞者既未及行，故恐復有所聞而行之不給也。《語録》曰：「子路急於爲善，惟恐行之不徹。譬如人之飲食，珍羞異饌羅列在前，須是喫得盡方好。若喫不盡，也徒然。子路不急於聞，而急於行。今人惟恐不聞，既聞得，寫在策子上便了，不解自去著工夫。」○范氏曰：「子路聞善，勇於必行，門人自以爲弗及也，故著之。若子路，可謂能用其勇矣。」輔氏曰：「人之有勇，用於非所當用者多矣。而子路之勇，乃獨用之於力行夫善，可不謂之能用其勇乎！」

○子貢問曰：「孔文子何以謂之文也？」子曰：「敏而好學，不恥下問，是以謂之文也。」

好，去聲。

孔文子，衛大夫，名圉。凡人性敏者多不好學，位高者多恥下問。故謚法有以「勤學好問」爲文者，蓋亦人所難也。孔圉得謚爲文，以此而已。○蘇氏曰：「孔文子使太叔疾出其妻而妻之。疾通於初妻之娣，文子怒，將攻之。訪於仲尼，仲尼不對，命駕而行。疾奔宋，文子使疾弟遺室孔姑。其爲人如此而謚曰文，此子貢之所以疑而問也。孔子不没其善，言能如此，亦足以爲文矣，非經天緯地之文也。」《語録》曰：「問：『孔文子，孔姑之事如此不好，便敏而好學，不恥下問，濟得甚事！而聖人取之，何也？』曰：『古人謚法甚寬，所謂「節以壹惠」，言只有一善亦取之。節者，節略而取其一善也。孔文子固是不好，只敏學下問，亦是他好處。」○又曰：「經天緯地，是有文理。一横一直，皆有文理，故謂之文。孔文子之文是其小者。」

○子謂子產，「有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義」。

子產，鄭大夫公孫僑。恭，謙遜也。敬，謹恪也。輔氏曰：「首篇已釋恭爲莊敬，而此又釋爲謙遜者，恭敬、謙遜，皆禮之端。緣此下有『其事上也敬』一句，故以謙遜釋恭字，謹恪釋敬字。蓋謙遜乃恭之實，而於行己爲切；謹恪乃敬之實，而於事上爲宜也。」惠，愛利也。使民義，如都鄙有章、上下有服、田有封洫、廬井有伍之類。《語録》曰：「義字有剛斷之義。其養民則惠，及使民，則義。惠字與義字相反，便見得子產之政不專在於寬。就『都鄙有章』處，看見得義字在子產上，不在民上。」○又曰：「有章，是一都一鄙各有規矩；有服，是衣冠服用皆有等級高卑。」○輔氏曰：「『田有封洫』，謂封疆也、洫溝也。『廬井有伍』，謂廬舍也，九夫爲井，使五家相保。」○吳氏曰：「數其事而責之者，其所善者多也，『臧文仲不仁者三、不知者三』是也。數其事而稱之者，猶有所未至也，子產有君子之道四焉是也。今或以一言蓋一人、一事蓋一時，皆非也。」輔氏曰：「文仲、子產非有優劣，所善者多，即是君子之道四焉，猶有未至，即是不仁三、不知三。」○又曰：「以一言蓋一人、一事蓋一時，此最學者之病，蓋心麤氣暴使然也。大凡人言，亦有説得是者，亦有説得非者；事亦有做得是者，亦有做得非者。儻或性情不治，心麤氣暴，則悦其是者，遂不知其非；惡其非者，遂不察其是。唯聖人之心如明鏡，如止水，妍醜不相掩，而好惡適其平，所論孔文子與子產兩章皆當如此。」

○子曰：「晏平仲善與人交，久而敬之。」

晏平仲，齊大夫，名嬰。程子曰：「人交久則敬衰，久而能敬，所以爲善。」輔氏曰：「人之常情，交際之初，誰獨無是恭敬之心哉？但久而褻狎，則慢易生，而敬心漸漸衰息矣。惟平仲之與人交，雖久而敬心不衰，故夫子以爲善。」

○子曰：「臧文仲居蔡，山節藻棁，何如其知也？」棁，章悦反。知，去聲。

臧文仲，魯大夫臧孫氏，名辰。居，猶藏

也。蔡，大龜也。節，柱頭斗拱也。藻，水草名。梲，梁上短柱也。蓋爲藏龜之室，而刻山於節、畫藻於梲也。愚謂：刻山於節者，謂刻鏤柱頭爲斗拱形如山也。畫藻於梲者，謂畫梁上短柱爲藻文也。當時以文仲爲知，孔子言其不務民義，而諂瀆鬼神如此，安得爲知？《春秋傳》所謂作虛器，即此事也。《語録》曰：「山節藻梲，恐只是華飾，不見得其制度如何。今夫子只譏其不知，便未是僭，所謂『作虛器』而已。『大夫不藏龜』，禮家乃因此立說。」〇又曰：「如臧文仲，人皆以爲知，聖人便說道他既惑於鬼神，安得爲知！蓋卜筮之事，聖人固欲使民信之。然從蓍龜之地，須自有箇合當底去處。今文仲乃爲山節藻梲以藏之，便是他箇心一向倒在卜筮上面了，如何得謂之知。古說多道他是僭，若是僭，則不止謂之不知，便是不仁了。聖人今只說他不知，便是只主不知而言也。」〇張子曰：「山節藻梲爲藏龜之室，祀爰居之義，同歸於不知宜矣。」張子，名載，長安人。〇輔氏曰：「《傳》譏文仲『不知者三』，『祀爰居』居其一。今山節藻梲爲藏龜之室，即是祀爰居之義，故同歸於不知也。」

〇子張問曰：「令尹子文三仕爲令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」知，如字。焉，於虔反。令尹，官名，楚上卿執政者也。子文，姓鬬，名穀於菟。其爲人也，喜怒不形，物我無間，知有其國而不知有其身，其忠盛矣，故子張疑其仁。黄氏曰：「喜怒不形，釋三仕三已。物我無間，釋舊政告新。知有其國而不知有其身，通釋上兩節。」然其所以三仕三已而告新令尹者，未知其皆出於天理而無人欲之私也，是以夫子但許其忠，而未許其仁也。《語録》曰：「三仕三已所以不得爲仁，蓋不知其事是如何：三仕之中，是有無合當仕否？三已之中，又不知有無合當已否？」〇問：「三仕無喜，三已無愠，全無私欲。何以識破他有私處？」曰：「也不曾識破。但是夫子既不許之

以仁，必是三仕三已之間，猶或有未善也。」

「崔子弒齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁？」乘，去聲。

崔子，齊大夫，名杼。齊君，莊公，名光。陳文子，亦齊大夫，名須無。十乘，四十匹也。違，去也。文子潔身去亂，可謂清矣，然未知其心果見義理之當然，而能脱然無所累乎？抑不得已於利害之私，而猶未免於怨悔也。故孔子特許其清，而不許其仁。○愚聞之師曰：「當理而無私心，則仁矣。《語録》曰：「有人好惡當理而未必無私心，有人無私心而好惡又未必當於理，惟仁者既無私心而好惡又當於理。」○黄氏曰：「當理而無私心，合分作兩句看。事雖當理，有一豪私意雜乎其間，則是雖無私心而非理之正。事皆當理，又無私心，則可謂之仁人。」○輔氏曰：「當理以事言，無私心以心言。事當於理而心無或私，則體用一源，内外無間，如天道流行而物生咸遂，此所以謂之仁。其先言當理，而後言無私心者，蓋又指其事而言之也。」○陳氏曰：「仁，一也，而言之不同。以理言，則心德之全而天理之公也。以心言，則此心純是天理之公，而無一豪人欲之私者是也。以事言，則當理而無私心之謂。若顔子、仲弓、子路、冉有、公西華及憲問等意之所謂仁，則以此心純是天理之公，而無一豪人欲之私者言之。若三仁、夷齊與子文、文子等章之所謂仁，則以當理而無私心者言之。終以心言者，是以平日統體言之也。以事言者，是於臨事變也，因以觀其心體之云爾，非姑指一事而言其實，亦非有二義也。」今以是而觀二子之事，雖其制行之高若不可及，然皆未有以見其必當於理，而真無私心也。《語録》曰：「子文之無喜愠，是其心固無私，而於事則未盡善。陳文子潔身去亂，其事善矣，然未能保其心之無私也。仁須表裏心事一皆中理乃可。」子張未識仁體，而悦於苟難，遂以小者信其大者，夫子之不

許也宜哉。」讀者於此，更以上章「不知其仁」、後篇「仁則吾不知」之語并與三仁、夷齊之事觀之，則彼此交盡，而仁之爲義可識矣。或問：「夷齊、三仁。」曰：「此五人者，考事察言，以求其心，則其中洞然無復一豪私欲之累，其亦異乎二子之爲矣。故程子以爲『比干之忠，見得時便是仁』，亦此意。」○《語録》曰：「若比干、伯夷之忠清，是就心上説。若論心時，比干、伯夷已是仁人，若無遜國、諫紂之事，亦已是仁人，蓋二子忠清元自仁中出。若子文、文子，夫子當時只見此兩件事是清與忠，不知其如何得仁也。」○又曰：「夷齊之忠清，是有本底忠清，忠清裏依舊有仁。子文、文子之忠清，只得唤做忠清。」○輔氏曰：「以『不知其仁』、『仁則吾不知』之語觀之，則知仁之難能，而聖人不輕以許人。以三仁、夷齊之事觀之，又見仁之可至，而聖人不輕以絶人。不輕許人，則人不敢以爲易而自怠；不輕絶人，則人不至以爲難而自絶。」○陳氏曰：「仁者，心德之全，其道至大，非可指一事而言。若三仁、夷齊之仁，是於大變中做事，見其當理而全無私心之謂。若子張之問子文、文子，則又但以一事之小者而欲信其大者，則不可也。」○胡氏曰：「『不知其仁』，謂非全體不息者，不足以當之也。『仁則吾不知』，謂仁則天理渾然，自無克伐怨欲之累，不行不足以言之也。『殷有三仁』，謂三人同出於至誠惻怛之意，故不咈乎愛之理，而有以全其心之德也。『夷齊之仁』，謂皆求以合乎天理之正，而即乎人心之安也。夫全體者，無虧欠也。不息者，無間斷也。至於外若無虧欠間斷，而中之私意根萌猶在焉，亦不得謂之仁。必其見於事者皆當於理，而發於心者皆無所私，然後可以謂之仁也。」今以他書考之，子文之相楚，所謀者無非僭王猾夏之事。文子之仕齊，既失正君討賊之義，又不數歲而復反於齊焉，則其不仁亦可見矣。

○季文子三思而後行。子聞之，曰：「再，斯可矣。」三，去聲。

季文子，魯大夫，名行父。每事必三思而後行，若使晉而求遭喪之禮以行，亦其一事也。斯，語詞。程子曰：「爲惡之人，未

嘗知有思，有思則爲善矣。然至於再則已審，三則私意起而反惑矣，故夫子譏之。」或問：「程子之說。」曰：「天下之事，以義理斷之，則是非當否，再思而已審；以私意揣之，則利害得喪，萬變而無窮。思至於再者，欲人之以義制事，而不汩於利害之私也。」○又曰：「凡事初看尚未定，再察則已審矣，便用決斷始得。若更加之思焉，則私意起，而非義理之本然矣。」○永嘉陳氏曰：「大凡應事，一思底已是，再思則親切，三思則計較起私意，反生將前箇真底失了。若夫爲學之道，則不厭思，只爲應事言之。」○愚案：季文子慮事如此，可謂詳審，而宜無過舉矣。而宣公簒立，文子乃不能討，反爲之使齊而納賂焉，豈非程子所謂私意起而反惑之驗與？是以君子務窮理而貴果斷，不徒多思之爲尚。輔氏曰：「不能窮理則無以審其是，不能果斷則無以決其疑，如是而展轉思慮，則私意起而反惑也決矣。」○陳氏曰：「理之明，則是非判；斷之果，則從違決。此又工夫最切處。」○愚謂：窮理是思時事，果斷是思後事。

○子曰：「甯武子邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。」知，去聲。

甯武子，衛大夫，名俞。案《春秋傳》，武子仕衛，當文公、成公之時。文公有道，而武子無事可見，此其知之可及也。成公無道，至於失國，而武子周旋其間，盡心竭力，不避艱險。凡其所處，皆智巧之士所深避而不肯爲者，而能卒保其身以濟其君，此其愚之不可及也。《語録》曰：「甯武子當文公有道之時，不得作爲，然他亦無事可見。至成公無道失國，若智巧之士，必且去深僻處隱避不肯出來。武子竭力其間，至誠懇惻，不避艱險，却能擺脱禍患，卒得兩全。非他能沉晦，何以致此。若比以智自免之士，武子却似箇愚底人，但其愚得來好。若使别人處之，縱免禍患，不失於此，則失於彼。」○又曰：「他人於邦無道之時，要正救者不能免患，要避患者又却偷安。若甯武子之愚，既能韜晦以免患，又自處不失其正，此所以爲不可及。」○又曰：「愚有兩般，有一般愚而冒昧向前底，少間

都做壞了事。如甯武子，雖他冒昧向前，不露圭角，只猝猝地做將去，然少間事又都不做壞了。」〇問：「衛之無道，武子却不明進退之義，而乃周旋其間，不避艱險，如何？」曰：「武子九世公族，與國同休戚，却與尋常無干涉人不同。若無干涉，要去也得，住也得。若要去時，須早去始得。到那艱險時節却要去，是甚道理！」程子曰：「邦無道能沉晦以免患，故曰不可及也。亦有不當愚者，比干是也。」《語録》曰：「世間事做一律看不得。聖人不是要人皆學甯武子，但如甯武子亦自可爲法。然比干却是父族，微子既去之後，比干不容於不諫。諫而死，乃正人也。當武子之時，則爲武子，當比干之時，則爲比干，執一不得也。」〇又曰：「若比干諫而死，看來似不會愚底人。然他於義却不當愚，只得如此處，又與武子不同。」

〇子在陳曰：「歸與！歸與！吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」與，平聲。斐，音匪。

此孔子周流四方，道不行而思歸之歎也。吾黨小子，指門人之在魯者。狂簡，志大而略於事也。輔氏曰：「唯狂故簡，唯志大，故略於事。大凡學者易得有狂簡之病，非篤志爲己者不能免也，雖琴張、曾點，猶或墮於此失。」斐，文貌。《語録》曰：「斐只是有文采。」成章，言其文理成就，有可觀者。《語録》曰：「成章，是做得成片段，有文理可觀。蓋他狂也是做得箇狂底人成，不是做得半上，❶放掉了。❷狷也是他做得這箇狷成，不是今日狷，明日又不狷也。如孝真箇是做得孝成，忠真箇是做得忠成。子貢之辯，子路之勇，都真箇做得成了。不是半上落下，今日做得，明日休也。」〇輔氏曰：「成章，謂隨其所習而有首有尾，有條理，有文章可觀者。雖異端亦有成章而可觀者矣。此則指門人之性行而言也。」裁，割正也。《語録》曰：「如物之不正，須裁割令正。」夫子初心，欲行其道於天下，至是而知其終不用也。

❶「半」，原誤作「一」，今據四庫薈要本改。
❷「掉」，原誤作「棹」，今據四庫薈要本改。

於是始欲成就後學，以傳道於來世。又不得中行之士而思其次，以爲狂士志意高遠，猶或可與進於道也。但恐其過中失正，而或陷於異端耳，故欲歸而裁之也。《語録》曰：「如狂簡底人，不裁之則無所收檢，而流入於異端。蓋這般人，只管是要他身高，都不理會事，所以易人於異端。大率異端皆是遯世高尚底人，素隱行怪之人，其流弊爲佛老。且如孟之反不伐，是他自占便宜處，便是老氏所謂『不爲天下先』底意思。子桑户死，琴張弔其喪而歌，是不以生死芥蔕，便如釋氏。如此等人，雖是志意高遠，然非聖人有以裁正之，則一向狂去，更無收殺，便全不濟事了。」〇輔氏曰：「志意高遠，即所謂志大也。過中失正，即其略於事者是也。大凡人之志意高遠，則勢利拘絆他不住，故或可與進於道。然溺於高遠，則又有脱略世故之敝，故過中失正，而或陷於異端，是以不可不有以裁制之，而使歸於中正也。」〇蔡氏曰：「士不幸而狂懦，與其懦也，寧狂。蓋狂士志意高遠，資質粗勁，做事亦徹頭徹尾，文理成就可觀，尚可裁節，使歸中道。彼懦者巽懦怯弱，氣息奄奄，無一事可爲，亦無下手脚裁截處。學者其深戒之。」

〇子曰：「伯夷、叔齊不念舊惡，怨是用希。」

伯夷、叔齊，孤竹君之二子。孟子稱其「不立於惡人之朝，不與惡人言。與鄉人立，其冠不正，望望然去之，若將浼焉。」其介如此，宜若無所容矣，然其所惡之人，能改即止，故人亦不甚怨之也。黄氏曰：「君子之於人，苟非大不平者，自不應有所怨。若以爲己怨用希，則是夷齊胸中常有憤懣之意，而亦何足以爲夷齊哉？故《集註》以人怨爲是。」〇蔡氏曰：「夷齊不念舊惡，是以心中渾然以理爲主，略與不遷怒相似，蓋不是惡其人，只是惡其惡耳。若其人昨日爲善，今日爲惡，則惡之；若昨日爲惡，今日爲善，則好之而不惡矣，所以人亦怨之者希也。聖賢之心，皆是如此，但伯夷平日以清隘聞，故特明之。」〇程子曰：「不念舊惡，此清者之量。」《語録》曰：「伯夷之清，他却是箇介僻底人，宜其惡惡直是惡之。然能不念舊惡，却是他清之好處。」又曰：「二子之心，非夫子孰能知之？」

○子曰：「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之。」醯，呼西反。

微生姓，高名，魯人素有直名者。醯，醋也。人來乞時，其家無有，故乞諸鄰家以與之。夫子言此，譏其曲意徇物，掠美市恩，不得爲直也。輔氏曰：「己所無有，不以實告，乃乞諸鄰以與之，是爲曲意徇物。其與之也，不告以其所從得，是爲掠美市恩。大凡平心順理以應物則爲直，若有一豪計較作爲，則不得爲直。知乞醯以應人之求爲不直，則知所以爲直也。」○程子曰：「微生高所枉雖小，害直爲大。」《語録》曰：「醯，至易得之物，尚委曲如此，若臨大事，如何？當有便道有，無便道無。才枉其小，便害其大，此皆不誠實也。」○輔氏曰：「人心非公則私，非天理即人欲，非自然即計較。有一豪計較，便非自然，便是私與人欲，才出此，便入彼，無間可容息也。故乞醯之事雖若微末，然迹其曲意徇物，掠美市恩，委曲計較，故程子以爲『所枉雖小，害直爲大』。」范氏曰：「是曰是、非曰非、有謂有、無謂無，曰直。聖人觀人於其一介之取予，而千駟萬鍾從可知焉。故以微事斷之，所以教人不可不謹也。」《語録》曰：「問：『范氏言「千駟萬鍾從可知焉」，莫是説以非義而予，必有非義而取否？』曰：『不是説如此予，必如此取。只看他小事尚如此，到處千駟萬鍾，亦只是這模樣。』」○輔氏曰：「范氏釋直字之義尤明白，而又發聖人觀人即小以知大之説，所以教人謹微窒欲之意尤更精切。」

○子曰：「巧言、令色、足恭，左丘明恥之，丘亦恥之。匿怨而友其人，左丘明恥之，丘亦恥之。」足，將樹反。

足，過也。《語録》曰：「所謂足者，謂本當只如此，我却以爲未足而添足之，故謂之足。恭本當如此，而但如此則自是足了，乃不是足。凡制字如此類者，皆有兩意。」○輔氏曰：「既已滿足其分，而猶爲之不已，曰足。」程子曰：「左丘明，古之聞人也。」或問：「左丘明非傳《春秋》者邪？」曰：「未可知也。啖、趙、陸氏辨之於《纂例》詳矣。鄧著作名世考之氏姓書曰：『此人蓋左

丘姓而明名，傳《春秋》者乃左氏耳。』」謝氏曰：「二者之可恥，有甚於穿窬也。左丘明恥之，其所養可知矣。夫子自言『丘亦恥之』，蓋竊比老彭之意。又以深戒學者，使察乎此而立心以直也。」輔氏曰：「巧言、令色、足恭，以取人之悦，藏匿其心所怨，而外與之爲友，雖與穿窬之事不類，然其心陰巧譎詐，以取悦求媚，則有甚於穿窬之人也。左丘明以是二者爲恥，則其平日之所養廣大正直之意可知已。夫子所謂德愈盛而心愈下，不自知其言之謙者也。」〇又曰：「學者於察字立字，不可不加功，不察則或不知二者之可恥，不卓然立起此心，則無緣會得直。」〇陳氏曰：「穿窬者之志，不過陰取貨財而止。若此二者：過諂以事人，匿怨而面交，其所包藏豈止於取貨財之謂邪！故可恥有甚於穿窬也。」〇愚謂：穿窬之人，暮夜爲盜而日間陽爲好人，中心不直者，何以異此。

〇顔淵、季路侍。子曰：「盍各言爾志？」盍，音合。

盍，何不也。

子路曰：「願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。」衣，去聲。

衣，服之也。裘，皮服。敝，壞也。憾，恨也。

顔淵曰：「願無伐善，無施勞。」

伐，誇也。善，謂有能。施，亦張大之意。勞，謂有功，《易》曰「勞而不伐」是也。《語録》曰：「問：『善自其平生之所能言，勞以其一時之功勞言？』曰：『亦是。勞是就事業上説。』」或曰：「勞，勞事也。勞事非己所欲，故亦不欲施之於人。」亦通。愚謂：如前説，則於勞字爲順。如後説，則於施字爲順。

子路曰：「願聞子之志。」子曰：「老者安之，朋友信之，少者懷之。」

老者養之以安，朋友與之以信，少者懷之以恩。一説：安之，安我也；信之，信我也；懷之，懷我也。亦通。黄氏曰：「前説是作用，後説是效驗。後説固説得自然，前説亦未嘗不自然。

後説與『綏斯來，動斯和』意思相類，自是聖人地位，但前説却有仁心自然、物各付物，有天地發生氣象。況顔子、子路皆是就作用上説，故前説爲勝。」○程子曰：「夫子安仁，顔淵不違仁，子路求仁。」《語録》曰：「問：『孔子安仁，固無可言。顔子不違仁，乃是已得之，故不違，便是克己復禮底事。子路方有與物共之志，故曰求仁。』曰：『然。』」○又曰：「他人於微小物事尚戀戀不肯舍，仲由能如此，其心廣大而不私己矣，非其意在於求仁乎？」○愚謂：仁本固有，而未免於求，猶與仁爲二也。不違，則身已居仁而常使之不相去耳。安仁則心即仁，仁即心矣。又曰：「子路、顔淵、孔子之志，皆與物共者也，但有小大之差爾。」《語録》曰：「子路、顔淵、孔子言志，都是不私己，但有小大之異爾。子路只車馬衣裘之間，所志已狹。顔子將善與衆人公共，何伐之有？施諸己不願，亦勿施於人，何施勞之有？却已是煞展拓。然不若聖人，分明是天地氣象。」又曰：「子路勇於義者，觀其志，豈可以勢利拘之哉？亞於浴沂者也。顔子不自私己，故無伐善；知同於人，故無施勞。其志可謂大矣，然未免出於有意也。至於夫子，則如天地之化工，付與萬物而己不勞焉，此聖人之所爲也。今夫羈靮以御馬而不以制牛，人皆知羈靮之作在乎人，而不知羈靮之生由於馬，聖人之化，亦猶是也。先觀二子之言，後觀聖人之言，分明天地氣象。凡看《論語》，非但欲理會文字，須要識得聖賢氣象。」《語録》曰：「問：『曾點事煞高，子路只此一事，如何便解亞得他？』曰：『子路是箇資質高底人，要不做底事，便不做。雖是做工夫處麤，不如子貢、子夏之細密，然其資質却自甚高。若見得透，便不干事。』」○又曰：「子路是不以外物累其心，方剥得外面一重麤皮子去。顔淵却又高一等，便是又剥得一重細底皮去，然猶在軀殼子裏。若聖人則超然與天地同體矣。」○問：「聖人之化，猶天地之化工付與萬物。又曰『羈靮以御馬，而不以制牛』，這箇只是天理，聖人順之而已。」曰：「這只是天理自合如此。如『老者安之』，是他

自帶得安之理來；『朋友信之』，是他自帶得信之理來；『少者懷之』，是他自帶得懷之理來。聖人爲之，初無形跡。季路、顏淵便先有自身了，方做去。如穿牛鼻，絡馬首，都是天理如此，恰以他生下便自帶得此理來。」○輔氏曰：「子路雖有曾點氣象，而其實亦有不同。曾點是知之事，子路是行之事。浴沂之知崇，共敝之行實。」○又曰：「子路從事上説，顏子從心上説，固自有淺深之不同。然二子皆有願云者，則是各有所對，得而言也，子路是對着箇有憾底在，顏子是對着箇矜伐底在。孔子則無所對也，理當然而已矣，此天地之事也。」○胡氏曰：「以氣象觀之，子路則發於意氣者也，顏子則循其性分者也，夫子則渾然天理者也。子路所以亞於浴沂者，以其胸次灑落，非勢利所得而拘使，無所滯礙，即曾晳之所至矣。聖人固不可企及，顏子地位亦高，誠能先於貨利之間思。子路之勇決而祛其吝嗇之心，則於求仁之方亦庶幾矣，未可以其粗厲而忽之也。」

○子曰：「已矣乎！吾未見能見其過而内自訟者也。」

已矣乎者，恐其終不得見而嘆之也。内自訟者，口不言而心自咎也。黄氏曰：「自訟而見於言，不若自責於心之爲深切也，非謂諱過而不敢言也。」○輔氏曰：「真有意於行者，口不言。真知其非者，心自咎。」人有過而能自知者鮮矣，知過而能内自訟者爲尤鮮。能内自訟，則其悔悟深切而能改必矣。輔氏曰：「口不言而心自咎者，最改過之機，蓋悔悟深切，則誠意所蓄根深力固。纔説出來，意思便消散了，況説與人，道我將改者乎？若此者，其不能改必矣。」夫子自恐終不得見而歎之，其警學者深矣。

○子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」焉，如字，屬上句。好，去聲。

十室，小邑也。忠信如聖人，生質之美者也。輔氏曰：「此言生質之美者固或有同乎聖人之忠信，非謂聖人之質全與衆人無異也。且夫子之言亦曰『必有忠信如丘者』耳，非謂事事皆如己也。」夫子生知而未嘗不好學，故言此以勉人。言美質易

得，至道難聞，學之至則可以爲聖人，不學則不免爲鄉人而已。可不勉哉？輔氏曰：「美質易得，所稟然也。至道難聞，非學則莫至此也。此蓋夫子不以聖人自居，而勉人爲學之辭。」

雍也第六

凡二十九章。胡氏曰：「凡二十八章，舊以首句自爲一章，今以二章合之，而仍其元數，失於改也。又案下章子華使齊、原思爲宰，亦合爲一章，今考之雖皆聖人用財之事，然恐記者以類相從，未必一時之言也。前篇此類頗多，不應爲一章。篇首二章雖相承，亦與『賜也何如』相似，若析爲二章，不害其爲相通也。如此則當爲凡三十章。」篇内第十四章以前，大意與前篇同。胡氏曰：「此篇前有半與上篇大意同，而《八佾》論禮樂之事，亦與《爲政》篇末相接，大抵記聖人之言多以其類，而卷袠之分特以竹簡之編，既盡而止，其篇目則聊舉其首二字，以爲之别耳。」

子曰：「雍也可使南面。」南面者，人君聽治之位。言仲弓寬洪簡重，有人君之度也。黄氏曰：「前篇之不佞，後章之居敬，但可見其簡重。觀前篇或人稱其爲仁，則可見其有寬洪之德。」○輔氏曰：「惟寬故洪，惟簡故重。寬則有容，故洪；簡則守要，故重。寬與簡，御衆臨下之道也，故有人君之度而可以南面。度，以德量言也。」○胡氏曰：「謂仲弓可以居君位者，當時小國諸侯，皆君也。」

仲弓問子桑伯子，子曰：「可也簡。」子桑伯子，魯人，胡氏以爲「疑即莊周所稱子桑户」者是也。或問子桑伯子。曰：「莊子所稱子桑户與孟子反、子琴張爲友者，蓋老氏之流。」仲弓以夫子許己南面，故問伯子如何。輔氏曰：「仲弓簡默，務内不務外，其性行有與伯子略相似者，故仲弓因以爲問也。」可者，僅可而有所未盡之辭。輔氏曰：「非是斷然許之之辭。」簡者，不煩之謂。《語録》曰：「煩是煩擾。」

仲弓曰：「居敬而行簡，以臨其民，不亦可

乎？居簡而行簡，無乃大簡乎？」大，音泰。言自處以敬，則中有主而自治嚴，如是而行簡以臨民，則事不煩而民不擾，所以爲可。輔氏曰：「中有主，則一。自治嚴，則收斂固。事不煩，則無鑿出之事。民不擾，則無不得所之民。」若先自處以簡，則中無主而自治踈矣，而所行又簡，豈不失之太簡，而無法度之可守乎？輔氏曰：「中無主，則二三。自治踈，則滲漏多。太簡，則率易。無法度之可守，則或不免於猖狂妄行矣。」《家語》記伯子不衣冠而處，夫子譏其欲同人道於牛馬。然則伯子蓋大簡者，而仲弓疑夫子之過許與？

子曰：「雍之言然。」

仲弓蓋未喻夫子可字之意，而其所言之理，有默契焉者，故夫子然之。輔氏曰：「伯子蓋亦知要者，但其所主守工夫則有未至也，故雖可取而未盡善。仲弓只添一敬字，說内外本末，便自曲盡。非其平日踐履工夫之熟，何能然邪？然夫子所謂可者，已具此意了，仲弓雖未喻可是僅可而未盡之義，然其所言，正有合於夫子之意，故夫子以爲然也。」○程子曰：「子桑伯子之簡，雖可取而未盡善，故夫子云可也。仲弓因言内主於敬而簡，則爲要直；❶内存乎簡而簡，則爲踈略，可謂得其旨矣。」輔氏曰：「要、直二字，要看要字從知上說，直字從行上說。踈略，則謂於事理有所脱遺也。」又曰：「居敬則心中無物，故所行自簡；居簡則先有心於簡，而多一簡字矣，故曰大簡。」輔氏曰：「中主於敬，則内欲不萌，外物不入，故心中無物而所行自簡。夫簡者，乃理之自然也。若先有心於簡，則是其心中先自多一箇字了，故曰大簡。」

○哀公問：「弟子孰爲好學？」孔子對曰：「有顔回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」好，去聲。

---

❶「則」，原誤作「見」，今據四庫本改。

亡，與無同。

遷，移也。貳，復也。怒於甲者，不移於乙；過於前者，不復於後。《語録》曰：「只是見得箇道理透，故怒於甲時，雖欲遷於乙，亦不可得而遷也。見得道理透，則既知有過，自不復然。如人錯喫烏喙，纔覺了，自不復喫。」顔子克己之功至於如此，《語録》曰：「怒與過，皆自己上來。不遷不貳，皆自克己上來。如『無伐善，無施勞』，是他到處；『不遷怒，不貳過』，也是他到處。」○問：「不遷怒貳過，是顔子克己工夫到後方如此，却不是以此方爲克己工夫否？」曰：「夫子説時，也只從他克己效驗上説，但克己工夫未到時，也須照管，不成道我工夫未到那田地，而遷怒貳過只聽之邪？」○黄氏曰：「顔子不遷不貳，蓋其存養之深，省察之明，克治之力，持守之堅。故其未怒之初，鑑空衡平；既怒之後，冰消霧釋。方過之萌，瑕纇莫逃；既知之後，根株悉拔。此其所以爲好學，而《集註》以爲克己之功也。」○輔氏曰：「顔子不遷不貳，乃終身學力之所就，固非一旦收其放心，便能如此，亦非是學者克己之事。故《集註》以爲，克己之功必其平日遇怒則克，不使之流蕩於外，以過於物；遇過則克，不使之伏藏於内，以爲之根。怒不過物則久，久自然不遷過；蹙其根則久，久自然不貳。」可謂真好學矣。輔氏曰：「真字須子細看。」短命者，顔子三十二而卒也。既云「今也則亡」，又言「未聞好學者」，蓋深惜之，又以見真好學者之難得也。○程子曰：「顔子之怒，在物不在己，故不遷。有不善未嘗不知，知之未嘗復行，不貳過也。」《語録》曰：「顔子自無怒，因物之可怒而怒之，又安得遷。」○又曰：「有不善未嘗不知，知之未嘗復行。直是顔子天資好，如至清之水，纖芥必見。」又曰：「喜怒在事，則理之當喜怒者也。不在血氣，則不遷。若舜之誅四凶也，可怒在彼，己何與焉。如鑑之照物，妍媸在彼，隨物應之而已，何遷之有？」輔氏曰：「聖人遇事之當喜者則喜，遇事之當怒者則怒，方其未與事接，則是心初無喜怒也。故若舜之誅四凶，可怒在彼，己何與焉？又

如鑑之照物，因物賦形，何遷之有？」〇胡氏曰：「既云怒在物而不在己，又云不在血氣則不遷，蓋不在己者，非謂其怒不怒也，乃因物之可怒而發也；不在血氣者，非謂怒於心而不形於色也，發於義理而不發於血氣也。」又曰：「如顔子地位，豈有不善。所謂不善，只是微有差失。才差失，便能知之，才知之，便更不萌作。」《語録》曰：「萌作只是萌動。」〇輔氏曰：「顔子存得天理分數全了，明睿所照，文理密察，纔有微微差失，便自知之。既知之，自然存着不得，便自消融了，豈復至於萌作哉？便能知之者，是物格知至之事。更不萌作者，是意誠心正之事。」〇蔡氏曰：「不遷怒，朱子謂『怒於甲者不移於乙』，程子謂『在物不在己』；不貳過，朱子謂『過於前者不復於後』，程子謂『只是微有差失，便能知之，纔知之，便更不萌作』，若不同矣。然程子是就怒初發、念初萌而直言之也，朱子是就怒已發、念已萌而横言之也。其理則一，必兼之，方盡其義。」張子曰：「慊於己者，不使萌於再。」《語録》曰：「慊於己，只是略有些子不足於心便自知之，即隨手消除，更不復萌作。」〇輔氏曰：「正説着顔子地位若聖人分上，則又使不着使字也。」或曰：「《詩》、《書》、六藝，七十子非不習而通也，而夫子獨稱顔子爲好學。顔子之所好，果何學歟？」程子曰：「學以至乎聖人之道也。」「學之道柰何？」曰：「天地儲精，《語録》曰：「儲，儲蓄。精，精氣。精氣流過，若生物時攔定。」〇又曰：「天地儲蓄得二氣之精聚，故能生出人物。」得五行之秀者爲人，《語録》曰：「只説五行而不言陰陽者，蓋做這人須是五行方做得成，然陰陽便在五行中。」其本也真而静。《文集》曰：「真、静兩字亦自不同，真則指本體而言，静則但言其初未感物時耳。」〇《語録》曰：「本是本體，真是不雜人僞。」其未發也五性具焉，曰仁、義、禮、智、信。《語録》曰：「五性便是真，未發便是静時，只是疊説。」形既生矣，外物觸其形而動於中矣。輔氏曰：「緣人是箇活物，故外物觸之而動。動静者，闔闢之機。上既言其本静，故於此復動也。」其中動而七情出焉，曰喜、怒、哀、

懼、愛、惡、欲。輔氏曰：「古所謂七情：喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲也。今程子以懼字易樂字，蓋嫌喜樂二者相似，而不及於懼也。其義精矣。」〇陳氏曰：「喜、愛、欲三字有淺深，喜方見於顔色，愛則心中好之，然未有取之之意，欲則貪意直注於彼，必欲拏將來矣。」情既熾而益蕩，其性鑿矣。《語録》曰：「性固不可鑿，但人不循此理，任意妄作，去傷了他耳。鑿，與孟子所謂『鑿』一般。」故覺者約其情使合於中，正其心，養其性而已。《語録》曰：「覺者約其情，使合於中。正其心、養其性，方是大綱説。」〇輔氏曰：「覺是心之靈，故能約其情而使之合乎中。」然必先明諸心，知所往，然後力行以求至焉。《語録》曰：「這一般緊要處只在先明諸心上。蓋先明諸心了，方知得聖之可學，有下手處，方就這裏做工夫。若不就此，如何地做？」〇又曰：「明諸心、知所往，窮理之事也。力行求至，踐履之事也。窮理非是專要明在外之理，如何而爲孝弟，如何而爲忠信，推此類通之，求處至當，即窮理之事也。」若顔子之非禮勿視、聽、言、動，不遷怒貳過者，則其好之篤而學之得其道也。然其未至於聖人者，守之也，非化之也。假之以年，則不日而化矣。《語録》曰：「聖人無怒，何待於不遷？聖人無過，何有於不貳？所以不遷不貳，猶有意存焉，與『願無伐善，無施勞』之意同。猶今人所謂願得不如此，是固當如此，而今且得其不如此也。此所謂『守之，非化之也』。」〇又曰：「聖人則都無這箇，顔子則疑於遷貳與不遷貳之間。」〇輔氏曰：「學未至於聖人者，雖見道明、用心剛，然必有所存，斯不亡；必有所理，斯不亂。持守之功一息或廢，則其理便間斷矣。惟至於聖，則氣質消盡，渾是義理，無處不有，無時不然。此大而化之之事也。顔子未達聖人一間耳，故假之以年，則不日而化也必矣。」今人乃謂聖本生知，非學可至，而所以爲學者，不過記誦文辭之間，其亦異乎顔子之學矣。」

〇子華使於齊，冉子爲其母請粟。子曰：「與之釜。」請益。曰：「與之庾。」冉子與之粟五秉。使、爲，並去聲。

子華，公西赤也。使，爲孔子使也。輔氏曰：「或使於他邑，或使於外國，不可知也。大夫無私交，此未必爲大夫時事。又孔子將之楚，先之以子路，申之以冉有，皆使之類也。又如蘧伯玉使人於孔子，大夫雖無私交，若此類，則無害也。」釜，六斗四升。庾，十六斗。秉，十六斛。愚案：《左傳》晏子云：「齊舊四量：豆、區、釜、鍾。四升爲豆，各自其四以登於釜。」杜註云：「四豆爲區，區斗六升；四區爲釜，釜六斗四升是也。」又案：《聘禮記》云：「十斗曰斛，十六斗曰籔，十籔曰秉。」鄭註云：「秉十六斛。」今江淮之間，量名有爲籔者。今文「籔」爲「逾」，是庾、逾、籔，其數同也。

子曰：「赤之適齊也，乘肥馬，衣輕裘。吾聞之也，君子周急不繼富。」衣，去聲。

乘肥馬、衣輕裘，言其富也。急，窮迫也。周者，補不足。繼者，續有餘。

原思爲之宰，與之粟九百，辭。

原思，孔子弟子，名憲。魯人。孔子爲魯司寇時，以思爲宰。愚謂：魯司寇，大夫也，必有采邑，故以思爲采邑之宰。粟，宰之禄也。九百不言其量，不可考。輔氏曰：「量謂五量：龠、合、升、斗、斛也。但此言九百而已，不可考知其爲斗爲斛也。」

子曰：「毋！以與爾鄰里鄉黨乎！」

毋，禁止辭。五家爲鄰，二十五家爲里，萬二千五百家爲鄉，五百家爲黨。言常禄不當辭，有餘自可推之以周貧乏，蓋鄰、里、鄉、黨有相周之義。輔氏曰：「先王制爲井田之法，使鄉田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，則鄰里鄉黨有貧乏者，於義固當相周也。」○程子曰：「夫子之使子華，子華之爲夫子使，義也。而冉子乃爲之請，聖人寬容，不欲直拒人。故與之少，所以示不當與也。請益而與之亦少，所以示不當益也。求未達而自與之多，則已過矣，故夫子非之。蓋赤苟至乏，則夫子必自周之，不待請矣。原思爲宰，則有常禄。思辭其多，故又教以分諸鄰里

之貧者，蓋亦莫非義也。」輔氏曰：「聖人能通天下之志，而於物無遺照，故雖不徇人之情，以咈吾之理，然亦不行吾之義，而不察人之情。使赤誠有所乏，則夫子自當知之而自有以處之矣，又何待求之請哉！」張子曰：「於斯二者，可見聖人之用財矣。」《語録》曰：「這是見得聖人於小處也區處得恁地盡，這便是一以貫之處，聖人做事都着地頭。」〇黄氏曰：「冉子之與粟，不害其爲惠。原思之辭粟，不害其爲廉。自常人觀之，皆善行也。聖人處事，如化工生物，洪纖高下，各適其宜，又豈但可見其用財而已哉！」

〇子謂仲弓曰：「犂牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？」犂，利之反。騂，息營反。舍，上聲。

犂，雜文。騂，赤色。周人尚赤，牲用騂。角，角周正，中犧牲也。永嘉陳氏曰：「以其角中程度也。祭天地之牛，角繭栗。宗廟之牛，角握。社稷之牛，角尺。」用，用以祭也。山川，山川之神也。言人雖不用，神必不舍也。輔氏曰：「犂牛雜文，雖不堪作犧牲，然其所生之子，其色則騂，其角則正，則必將取以爲犧牲用矣。固不可以其母之犂而廢其子之騂也。『雖欲勿用』，人之私意也。『山川其舍諸』，理之所不容廢也。」仲弓父賤而行惡，故夫子以此譬之。胡氏曰：「父賤而行惡，本疏文。《家語》亦言其生於不肖之父也。」言父之惡，不能廢其子之善，如仲弓之賢，自當見用於世也。然此論仲弓云爾，非與仲弓言也。《文集》曰：「如子謂顔淵『未見其止』，亦非與顔淵言也。」〇范氏曰：「以瞽叟爲父而有舜，以鯀爲父而有禹。古之聖賢，不係於世類，尚矣。子能改父之過，變惡以爲美，則可謂孝矣。」胡氏曰：「范氏之説，可以勉人爲子，故有取焉。」

〇子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

三月，言其久。《語録》曰：「三月，只是言久爾，非謂三月後必違也。」〇愚謂：三月，姑借以言其久；日月，亦

借以言其暫。仁者，心之德。心不違仁者，無私欲而有其德也。或問：「仁，人心也，則心與仁宜一矣。而又曰『心不違仁』，則心之與仁又若二物。」曰：「孟子之言，非以仁訓心也，蓋以仁爲心之德也，人有是心，則有是德矣。然私欲亂之，則或有是心，而不能有是德，此衆人之心，所以每至於違仁也。克己復禮，私欲不萌，則即是心而是德存焉，此顏子之心，所以不違於仁也。故所謂違仁者，非有兩物而相去也；所謂不違者，非有兩物而相依也。深體而默識於言意之表，則庶乎其得之矣。」○《語録》曰：「仁與心本是一物。被私欲一隔，仁便違去，却爲二物。若私欲既無，則心與仁便不相違，合成一物。心猶鏡，仁猶鏡之明。鏡本來明，被塵垢一蔽，遂不明。若塵垢一去，則鏡明矣。」日月至焉者，或日一至焉，或月一至焉，能造其域而不能久也。《語録》曰：「日至，是一日一次至此；月至，是一月一次至此，言其疎也。閑時都思量別處。」○真氏曰：「詳《集註》之意，謂自顏子之外，其餘門弟子，❶有一日全不違仁，有一月全不違仁者。《語録》以爲或一日中一次不違仁，一月中一次不違仁。二説不同，當以《集註》爲正。」○程子曰：「三月，天道小變之節，言其久也，過此則聖人矣。不違仁，只是無纖豪私欲。少有私欲，便是不仁。」輔氏曰：「一氣分爲四時，三月而一變，故三月爲天道小變之節。」尹氏曰：「此顏子於聖人，未達一間者也，若聖人則渾然無間斷矣。」輔氏曰：「間，隙也。三月之後，少有違仁處，便間隙也。」○永嘉陳氏曰：「顏子不遠復，才有間斷處，依舊又接續了。若聖人則自生至死，滿腔子都是仁，無少間斷。顏子所以未達一間者，正以此耳。」張子曰：「始學之要，當知『三月不違』與『日月至焉』內外賓主之辨。使心意勉勉循循而不能已，過此幾非在我者。」或問：「內外賓主。」曰：「不違仁者，仁在內而我爲主也；日月至者，仁在外而我爲客也。誠知此辨，則其不安於客而求爲主於內必矣，故曰『使心意勉勉循循而不能已』也。其曰『過此幾非在我者』，則豈以爲用功至此

❶「其」，原誤作「自」，據四庫本改。

而極矣，過此以往，則必德盛仁熟而自至，而非吾力之所能與也。」○《語録》曰：「仁猶屋，心猶我，常在屋中則爲主，出入不常則爲客也。『三月不違』者，心常在内，雖間或有出時，然終是在外不穩便，纔出即便入，蓋心安於内，所以爲主。『日月至焉』者，心常在外，雖間或有入時，然終是在内不安，纔入即便出，蓋心安於外，所以爲賓。」○又曰：「『不違仁』者，仁在内而爲主，然其未熟，亦有時而出於外。『日月至焉』者，仁在外而爲賓，雖有時入於内，而不能久也。」○又曰：「那客亦是主人，只以其多在外，故謂之客。」○又曰：「學者只要勉勉循循而不能已，纔能如此，便後面雖不用大段著力，也自做去。如推箇輪車相似，纔推得轉了，他便滔滔自去。」○又曰：「不能已，是爲了又爲，爲得好後，只管爲，如『欲罷不能』相似。過此，則自家着力不得，待他自長進去，如水漲船行，更無着力處。」○又曰：「前頭事皆不由我，我也不知前面之分寸，我也不知前面之淺深，只理會這裏工夫，使外内賓主之辨常要分曉，使心意勉勉循循不已。只如此而已。」○黄氏曰：「内外賓主之語，《語録》有數條，大略以屋爲喻，而在内者爲主，在外者爲賓。然有二説：其一以仁爲屋，而以心之出入爲賓主；其一以軀殻爲屋，而以仁之存亡爲賓主。以文義言，則前説勝；以義理言，則後説勝。以文義言，則心自是心，仁自是仁；以義理言，則心即仁也，仁即心也。前説因孔子所言而爲文，後説則言心在便爲仁，不在便爲不仁，其旨尤切當。兩存而並觀之。」○陳氏曰：「如内外賓主之辨，初學便當知此。然天理人欲相爲勝負之幾，最未易判也。若到天理決然常在内而爲主，人欲決然不隨之追逐於外而爲賓，非真知而足目俱到者，不能到此田地。則主勢日伸，賓勢日屈，其進進自不能止。過此，方如車輪運轉不停，非是放下全不用力，前頭限量不由我，非吾力所能料，雖欲輟不用力，而力自不能輟矣，此即日進無疆地位也。然此等皆學者所未到之處，非可以臆度想像，而識須臨境，而後知味也。」○胡氏曰：「勉勉者，用力而不已也。循循者，謹守而不變也。二者，學者睎顔之方也。」○永嘉陳氏曰：「先儒提出此旨，正欲學者捫心猛省，若是爲客乍入復出，則爲無家之人，將來必大可哀。」

○季康子問：「仲由可使從政也與？」子曰：「由也果，於從政乎何有？」曰：「賜也，可使從政也與？」曰：「賜也達，於從政乎何有？」

曰：「求也，可使從政也與？」曰：「求也藝，於從政乎何有？」與，平聲。

從政，謂爲大夫。胡氏曰：「由、求仕於季氏久矣，若爲家臣，豈至此方問其可不可邪？以冉子退朝而夫子有政與事之辨參之，知其謂爲大夫也必矣。」果，有決斷。達，通事理。藝，多才能。輔氏曰：「子路資稟剛勇，故能有決斷。子貢知識高明，故通達事理。冉求雖進道不力，然在政事之科，故多才能。」○程子曰：「季康子問三子之才可以從政乎？夫子答以各有所長。非惟三子，人各有所長。能取其長，皆可用也。」黄氏曰：「程子言人各有所長，意則大矣。然如三子之果、達、藝而可以從政，則恐亦非凡人所可能也。」○輔氏曰：「聖人於天下無棄才，無遺善，聖人不作，天下人才有多少用不盡處。」

○季氏使閔子騫爲費宰。閔子騫曰：「善爲我辭焉。如有復我者，則吾必在汶上矣。」費，音祕。爲，去聲。汶，音問。

閔子騫，孔子弟子，名損。魯人。費，季氏邑。汶，水名，在齊南魯北竟上。閔子不欲臣季氏，令使者善爲己辭。言若再來召我，則當去之齊。輔氏曰：「閔子心雖不欲臣季氏，而不遽形於言，姑令使者善爲己辭焉，此與人爲善之意也。又言若再來召我，則當去之齊，以示其必不從之意。其與人處己，兩盡其道如此。」○程子曰：「仲尼之門，能不仕大夫之家者，閔子、曾子數人而已。」謝氏曰：「學者能少知内外之分，皆可以樂道而忘人之勢。況閔子得聖人爲之依歸，彼其視季氏不義之富貴，不啻犬彘。又從而臣之，豈其心哉？在聖人則有不然者，蓋居亂邦、見惡人，在聖人則可；自聖人以下，剛則必取禍，柔則必取辱。閔子豈不能早見而豫待之乎？如由也不得其死，求也爲季氏附益，夫豈其本心哉？蓋既無先見之知，又無克亂之才故也。然則閔子其賢乎？」《語録》曰：「謝氏説得巖，亦可以

警那懦底人。若常常記得這樣在心，不至倒了。今倒了底却多。」○輔氏曰：「謝氏説由、求之事，曰『是豈其本心哉』，却説得好。『剛者必取禍』，謂子路；『柔者必取辱』，謂冉求。聖人道全德備，應用無窮，其於先見之知，克亂之才，蓋兼有之，故於天下無不可爲之時，亦無不可爲之事。若未至於聖人，而欲早見豫待以擬方來之變，則於轇轕紛沓之際，未有不失其本心者。此閔子所以爲賢也。」

○伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」夫，音扶。

伯牛，孔子弟子，姓冉，名耕。魯人。有疾，先儒以爲癩也。或問：「伯牛之癩。」曰：「以《淮南子》而言耳，其信否不可知。」牖，南牖也。禮：病者居北牖下。君視之，則遷於南牖下，使君得以南面視己。黄氏曰：「北牖見《儀禮記》。若《喪大記》則云『北牖西南隅』。既謂之奥，則北面不當有牖。當攷。」○翁氏曰：「此説見《鄉黨》疏文。案：寢廟制無北牖，然北方有少牖，謂之扉，因天光漏入而得屋漏之名，恐北牖指此也。室西南隅曰奥，奥南有牖。」時伯牛家以此禮尊孔子，孔子不敢當，故不入其室，而自牖執其手，蓋與之永訣也。輔氏曰：「不入其室，以避過奉之禮義也。自牖執其手，以致永訣之意，仁也。此聖人從容中禮處。」命，謂天命。或問命。曰：「有生之初，氣質之稟，蓋有一定而不可易者，孟子所謂『莫之致而至者』也。」○《語録》曰：「命之正者出於理，命之變者出於氣質，要之皆天所付予。但當自盡其道，則所值之命皆正命也。」○又曰：「問：『此命是天理本然之命否？』曰：『此只是氣稟之命。富貴、死生、禍福、貴賤，皆稟之氣而不可移易者。』」言此人不應有此疾，而今乃有之，是乃天之所命也。然則非其不能謹疾而有以致之，亦可見矣。輔氏曰：「伯牛非有致疾之道有以致疾，則非正命矣，伯牛非其不能謹疾而有以致之，故夫子嘆其『命矣夫』。然天既與之以是德，而復使之有是疾，則於栽培之理蓋亦不得其常者矣。」○胡氏曰：「夫子於顔、冉之死，

皆以命言，然則雖斯人不應有斯疾，其死也亦謂之考終命也歟！」○侯氏曰：「伯牛以德行稱，亞於顔、閔。故其將死也，孔子尤痛惜之。」侯氏，名仲良，河東人。○輔氏曰：「侯氏深見聖人愛惜人才而切於傳道之心，其至誠惻怛，有不能自已者。」

○子曰：「賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！」食，音嗣。樂，音洛。

簞，竹器。食，飯也。瓢，瓠也。顔子之貧如此，而處之泰然，不以害其樂，故夫子再言「賢哉回也」以深嘆美之。○程子曰：「顔子之樂，非樂簞瓢陋巷也，不以貧窶累其心而改其所樂也，故夫子稱其賢。」《語録》曰：「顔子胸中自有樂，故雖貧窶之中，而亦不以累其心，不是將那『不以貧窶累其心』底做樂。」又曰：「簞瓢陋巷非可樂，蓋自有其樂爾。其字當玩味，自有深意。」《語録》曰：「其字是元有此樂。」又曰：「昔受學於周茂叔，每令尋仲尼顔子樂處，所樂何事？」《語録》曰：「問：『尋孔、顔所樂處，蓋他自有其樂，然求之亦甚難。』曰：『先賢到樂處，已自成就向上去了，非初學所能求。況今之師，非濂溪之師，所謂友者，非二程之友，所以説此事却似莽廣，不如且就聖賢着實用工處求。如克己復禮，致謹於視聽言動之間，久久自會純熟，充達向上去。』」○又曰：「要尋樂處，只是自去尋，尋到那極苦澀處，這便是好消息來，尋到那意思不好處，這便是樂底意來，却無不做工夫，自然樂底道理。而今做工夫，只是平常恁地理會，不要把做差異了去做。」愚案：程子之言，引而不發，蓋欲學者深思而自得之。今亦不敢妄爲之説，學者但當從事於博文約禮之誨，以至於欲罷不能而竭其才，則庶乎有以得之矣。輔氏曰：「博文者，致知格物之事。約禮者，克己復禮之事。聖人教人，唯此二者。誠能從事於此，使知與行互相發，所造日深，其味日永，雖欲已之，自不能已，而求之至於才力竭盡，則庶乎有以得之矣。此指示學者自

得之路，而使之循序以進，皆有可據之實也。」○真氏曰：「《集註》所引程子三説，皆不説出顔子之樂是如何樂，其末却令學者於博文約禮上用功。博文約禮，亦有何樂？似若有所隱而不以告人者。其實無所隱而告人之深也。博文者，言以天下之理無不窮究，而用功之廣也。約禮者，言以禮檢束其身，而用功之要也。内外精粗二者並進，則此身皆與爲一，從容游泳於天理之中，雖簞瓢陋巷，不知其爲貧，萬鍾九鼎，不知其爲富，此乃顔子之樂也。程子全然不露，只使人自思而得之。朱子又恐人無下手處，特説出博文約禮四字，令學者從此用力，真積力久，自然有得，至於欲罷不能之地，則顔子之樂可以庶幾矣。」○又曰：「欲罷不能者，言人之於學，若能實用其工，則自然見得。循理則樂，不循理則不樂。由乎禮則安，不由乎禮則危。不待父兄師友之檢約，自然欲止而不能，此方是真有所得也。」

○冉求曰：「非不説子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」説，音悦。女，音汝。

力不足者，欲進而不能。畫者，能進而不欲。輔氏曰：「欲進而不能者，心欲進而力有所不及也。能進而不欲者，力能進而心有所不肯也。」謂之畫者，如畫地以自限也。輔氏曰：「畫地以自限，自不踰耳，非力有所不能踰也。」○愚謂：畫則先有不敢當之意，如畫地自限，非有險阻不可進，而不前也。○胡氏曰：「夫子稱顔回不改其樂，冉求聞之，故有是言。然使求悦夫子之道，誠如口之説芻豢，則必將盡力以求之，何患力之不足哉？畫而不進，則日退而已矣，此冉求之所以局於藝也。」輔氏曰：「道若大路，人病不求。使其説聖人之道，誠如口之説芻豢，則將盡心竭力以求之。仁與道，豈遠乎哉？固不患力之不足也，畫而不進，此所以日退而局於藝焉耳矣。」

○子謂子夏曰：「女爲君子儒，無爲小人儒。」女，音汝。

儒，學者之稱。輔氏曰：「此所謂學，亦專言之學也。若《周官》『儒以道得民』，則學之已成者也。然凡有意於學，亦可謂之儒，故但以儒爲學者之稱，此所以有君子小

人之辨。」程子曰：「君子儒爲己，小人儒爲人。」《語録》曰：「若不就爲己分上做工夫，只要説得去以此欺人，便是小人儒。」○謝氏曰：「君子小人之分，義與利之間而已。然所謂利者，豈必殖貨財之謂？以私滅公，適己自便，凡可以害天理者皆利也。子夏文學雖有餘，然意其遠者大者或昧焉，故夫子語之以此。」輔氏曰：「謝氏極言爲利之害，可以警學者用心之微。蓋凡人日用之間發心措慮，未嘗不在利上，如所謂以私滅公，適己自便者皆是。學者能謹察而明辨之，則於檢身之際自不至於滲漏矣。」○又曰：「子夏資質純固，但欠遠大之見，而有近小之蔽，恐或溺於私與利也，故以是告之。然此必子夏始見時事，至其言『切問近思，仁在其中』之説，『聖人』之道『有始有卒』之説，則必不至此矣。」

○子游爲武城宰。子曰：「女得人焉爾乎？」曰：「有澹臺滅明者，行不由徑。非公事，未嘗至於偃之室也。」女，音汝。澹，徒甘反。

武城，魯下邑。胡氏曰：「言魯下邑，非大夫之采邑也。」澹臺，姓。滅明，名。字子羽。徑，路之小而捷者。公事，如飲、射、讀法之類。或問：「公事者何事？」曰：「以士民之分言之，則凡飲酒讀法而群至乎有司者，公事也。以邑宰之知己而訪問焉，則凡一邑之間，利病休戚之所同，而當以告于有司者，亦公事也。」○胡氏曰：「飲，謂鄉飲。《周禮》：鄉大夫賓賢能，飲國中賢者、能者，州長習射，黨正蜡祭，皆行鄉飲酒禮。射，謂鄉射。《周禮》：鄉大夫以五物詢衆庶，州長春秋以禮會民，皆行鄉射禮。讀法，則州長於正月之吉，黨正於四時孟月吉日，族師於月吉，閭胥於既比，皆行讀法禮。以是知爲邑宰者亦然也，其他則凡涉乎公家者皆是也。」不由徑，則動必以正，而無見小欲速之意可知。非公事不見邑宰，則其有以自守，而無枉己徇人之私可見矣。胡氏曰：「言其動必以正，則非但於行路而已，言其有以自守，則非但不私謁而已，故又以可知可見。總言之，因小以明大，因兩端以見其全體也。」○楊氏曰：「爲政以

人才爲先，故孔子以得人爲問。如滅明者，觀其二事之小，而其正大之情可見矣。後世有不由徑者，人必以爲迂；不至其室，人必以爲簡。非孔氏之徒，其孰能知而取之。」《語録》曰：「問：『爲政以人才爲先，如子游爲武城宰，縱得人，將焉用之？』曰：『古者士人爲吏，更爲政，而得人講論，此亦爲政之助。』」○問：「觀其二事之小，而正大之情可見。」曰：「看這氣象，便不恁地猥碎。」問：「非獨見滅明如此，亦見得子游胸懷也恁地開廣，故取得這般人。」曰：「子游意思高遠，識得大體。」愚謂：持身以滅明爲法，則無苟賤之羞；取人以子游爲法，則無邪媚之惑。輔氏曰：「持身者，不以苟賤爲羞，則捨己徇欲，無所不至。取人者，苟爲邪媚所惑，則賢否短長，皆不復能有所辨矣。」

○子曰：「孟之反不伐，奔而殿。將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」殿，去聲。

孟之反，魯大夫，名側。胡氏曰：「反即莊周所稱孟子反者是也。」或問：「孟之反。」曰：「莊子所謂孟子反，蓋聞老氏儒弱謙下之風而悦之者也。」伐，誇功也。奔，敗走也。軍後曰殿。策，鞭也。戰敗而還，以後爲功。反奔而殿，故以此言自揜其功也。《語録》曰：「軍敗以殿爲功。殿於後，則人皆屬目其歸。他若不恁地説，便是自承當了這箇殿後之功。」事在哀公十一年。

○謝氏曰：「人能操無欲上人之心，則人欲日消、天理日明，而凡可以矜己誇人者，皆無足道矣。然不知學者欲上人之心無時而忘也，若孟之反，可以爲法矣。」《語録》曰：「欲上人之心，便是私欲。聖人四方八面提起向人説，只要去得私欲。孟之反其他事不可知，只此一事，便可爲法也。」

○子曰：「不有祝鮀之佞而有宋朝之美，難乎免於今之世矣！」鮀，徒河反。

祝，宗廟之官。鮀，衛大夫，字子魚，有口才。朝，宋公子，有美色。言衰世好諛悦

色，非此難免，蓋傷之也。

○子曰：「誰能出不由户？何莫由斯道也？」言人不能出不由户，何故乃不由此道邪？怪而歎之之辭。輔氏曰：「道者，人所共由之路也。出必由户，行必由道，宜也。而一然一否何哉？夫子怪而歎之，而人亦可以自反矣。」○又曰：「前章是傷而歎之之辭，此章是怪而歎之之辭，以類記之也。」○洪氏曰：「人知出必由户，而不知行必由道。非道遠人，人自遠爾。」輔氏曰：「此説尤可以警悟學者。道即在人，行之則是，但人自遠之而不肯踐行耳。道無遠人之理，人有遠道之私。」

○子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」野，野人，言鄙略也。史，掌文書，多聞習事，而誠或不足也。輔氏曰：「史，如《周官》大史、小史之屬。太史掌邦之六典，小史掌邦國之志，所謂多聞也。大史、小史皆掌喪祭、賓客、會同、朝覲、軍旅之事，所謂習事也。先王盛時，雖多聞習事，而誠實固無不足者。世衰道微，習於外者多遺其内，故多聞習事之史，或有誠實不足者。下一或字，其義備矣。」彬彬，猶班班，物相雜而適均之貌。言學者當損有餘，補不足，至於成德，則不期然而然矣。輔氏曰：「質勝文則野，則質有餘而文不足。文勝質則史，則文有餘而質不足。學者能於其不足者補之，於其有餘者損之，至於成德，則文質班班然相雜而適相稱，有不期然而然者，夫然後可以謂之君子。」○楊氏曰：「文質不可以相勝。然質之勝文，猶之甘可以受和，白可以受采也。文勝而至於滅質，則其本亡矣。雖有文，將安施乎？然則與其史也，寧野。」輔氏曰：「文質不可以相勝，一定之理也。文質彬彬，盡善之道也。與其史也，寧野，彼勝於此之辭也。凡物必先有質，而後有文，則質乃文之本也。文勝而至於滅質，則其本亡矣。如繢畫之事，使無素地，則五采何所施乎？與其史也，寧野，野近本而史徇末故也。」○愚謂：楊氏之説雖非本章之正義，亦足以明二者之輕重。

○子曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」

程子曰：「生理本直。罔，不直也，而亦生者，幸而免爾。」或問：「程子之説。」曰：「上生字爲始生之生，下生字爲生存之生，雖若不同，而義實相足。蓋曰天之生是人也，實理自然，初無委曲，彼乃不能順是，而猶能保其生焉，是其免特幸而已爾。」○《語録》曰：「生理本直，不待人去循之而後得名，若至大至剛，以直之直，亦氣之本然，不待人以直養之而後得此名也。」○又曰：「生理本直，順理而行，便是合得生；若不直，便是不合得生，特幸而免於死耳。」問：「如何是生理本直？」曰：「如父子，便本有親；君臣，便本有義。」○又曰：「只玩味生理本直四字，便自有味。如見孺子入井，便有怵惕之心，只便是直。纔有内交要譽之意，便曲了。」○又曰：「人之生，元來都是直理。罔，便是都背了直理。當仁而不仁，當義而不義，皆是背了直理。既如此，合是死。若不死時，便是幸而免。」○又曰：「天地生生之理，不直則是枉天理，宜自夭折也；而亦得生，是幸而免耳。如木方生，被人折了，便不直，多應是死。到得不死，幸然如此。」○陳氏曰：「只是秉彝中許多道理，本甚坦直，何嘗有一豪迂折。」

○子曰：「知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」好，去聲。樂，音洛。

尹氏曰：「知之者，知者此道也。好之者，好而未得也。樂之者，有所得而樂之也。」○張敬夫曰：「譬之五穀，知者知其可食者也，好者食而嗜之者也，樂者嗜之而飽者也。知而不能好，則是知之未至也；好之而未及於樂，則是好之未至也。此古之學者，所以自强而不息者與？」輔氏曰：「尹氏之説，即張氏之説也。食而知其味，故嗜之，嗜即所謂好也。然其未至於樂者，則雖嗜之，而未能得飽滿饜足，蓋猶有嗜好之意焉。至於樂，則飽滿饜足，自得於心，有不可以語人者矣。張氏以人之食五穀爲喻，其曉人尤更明切，故具載之。然則知而不能好，未能知其味也。好之而未能樂，未能與之爲一也。纔到樂處，則無息無二。學者苟未至於樂，則當益鞭其後，自强不息以求之，必期至於自得而樂之之地，則自不能已耳。」

○子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」以上之上，上聲。語，去聲。

語，告也。言教人者，當隨其高下而告語之，則其言易入而無躐等之弊也。○張敬夫曰：「聖人之道，精粗雖無二致，但其施教，則必因其材而篤焉。蓋中人以下之質，驟而語之大高，非惟不能以入，且將妄意躐等，而有不切於身之弊，亦終於下而已矣。故就其所及而語之，是乃所以使之切問近思，而漸進於高遠也。」真氏曰：「張氏說至精密。道德性命者，理之精也。事親事長，洒掃應對之屬，事之粗也。然道德性命只在事親事長之中，苟能盡其事親事長之道，則道德性命不外乎此矣。但中人以下之資質，若驟然告之以道德性命，彼將何所從入想像臆度？反所以害道。不若且從分明易知處告之，如事親事長洒掃應對之屬，皆人所易知也。如此則可以循序而用力，不期而至於高遠之地，此聖門教人之要法也。」○又曰：「切問，謂以切己之事問於人也。近思，謂不馳心高遠，就其切近者而思之也。外焉問於人，內焉思於心，皆先其切近者，則一語有一語之益，一事有一事之功，不比汎然馳騖於外，而初無補於身心也。」

○樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」問仁。曰：「仁者先難而後獲，可謂仁矣。」知、遠，皆去聲。

民，亦人也。獲，謂得也。專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知，知者之事也。或問此一節。曰：「人道之所宜，近而易知也，非達於事理，則必忽而不務，而反務其所不當務者矣。鬼神之理，幽而難測也，非達於事理，則其昧者必至於慢，惑者必至於瀆矣。誠能專用其力於人道所宜而易知者，而不昧不惑於鬼神之難測者，則是所謂知也。」○《語録》曰：「常人之所謂知，多求知人所不知；聖人之所謂知，只知其所當知而已。自常人觀之，若不足以爲知。若果能專用力於人道之宜，而不惑於鬼神之不可知，却真箇是知。」○又曰：「人道之宜，如孝與弟之類。」先其事之所難，而後其效之所得，仁者之心也。

或問此一節。曰：「爲是事者，必有效，是亦天理之自然也。然或先計其效，而後爲其事，則其事雖公，而意則私，雖有成功，亦利仁之事而已。若仁者，則先爲其事而不計其效，知循天理之自然，而無欲利之私心也。」○《語録》曰：「事，便是就事上説；心，便是就裏面説。務民之義，敬鬼神而遠之，這是事。先難後獲，這是仁者處心如此。事也是心裏做出來，但心是較近裏説。如一間屋相似，説心底是那房裏，説事底是那廳上。」○蔡氏曰：「知者以事言，仁者以心言。蓋務民義、敬鬼神，是就事上説。先難後獲，是就心上説。仁字較近裏，知字較近外。」此必因樊遲之失而告之。○程子曰：「人多信鬼神，惑也。而不信者又不能敬，能敬能遠，可謂知矣。」輔氏曰：「凡人之信鬼神者，皆其知不足以知其理，故惑於其所不知而信之耳。而不信者，又直以爲無是理而不之信，故慢易之心生焉。能敬，則知人與鬼神二而一之不可數；能遠，則知人與鬼神一而二之不可褻。是可不謂之知乎！」又曰：「先難，克己也。以所難爲先，而不計所獲，仁也。」《語録》曰：「問：『既曰仁者，則安得有己私而更須克己耶？恐仁者二字非指仁人而言，其語脉猶曰所謂仁云者，必先難後獲，乃可謂之仁。』曰：『仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功，語意正如此。仁者雖己無私，然安敢自謂己無私乎？』」○輔氏曰：「此其於所難之中，又特舉其甚者言之。蓋克己最難，而求仁之功莫先焉，能於此而致其先難之力，不計其獲，則一日克己而天下歸仁矣。非顏子之剛明疇克爾哉！」呂氏曰：「當務爲急，不求所難知；力行所知，不憚所難爲。」《文集》曰：「本欲只用呂説，後見其後獲意未備，故别下語。又惜其語非他説所及，故存之於後。」

○子曰：「知者樂水，仁者樂山；知者動，仁者靜；知者樂，仁者壽。」知，去聲。樂，上二字並五教反，下一字音洛。

樂，喜好也。知者達於事理而周流無滯，有似於水，故樂水；輔氏曰：「知者通達，故周旋委曲，隨事而應，各當其理，未嘗或滯於一隅。其理與氣，皆與水相似，故心所喜好者水。」仁者安於義理而厚重不遷，有似於山，故樂山。輔氏曰：「仁

者安仁，故渾厚端重，外物不足以遷移之，其理與氣，皆與山相似，故心所喜好者山。」動静以體言，《語録》曰：「以體言，是就那人身上説。」○又曰：「仁者雖有動時，其體只自静。智者雖有静時，其體只自動。」○輔氏曰：「知者隨事處宜，無所凝滯，故其體段常動。仁者心安於理，無所歆羨，故其體段常静。」○愚謂：此體字乃形容仁知之體段，非體用之體。樂壽以效言也。輔氏曰：「效謂功效。」動而不括故樂，静而有常故壽。輔氏曰：「此所以言其功效也。括，結礙也，動而無所結礙，故其效樂。常，悠久也，静而悠久不變，故其效壽。」○程子曰：「非體仁知之深者，不能如此形容之。」《語録》曰：「此語極好看，儘可玩味。」

○子曰：「齊一變，至於魯；魯一變，至於道。」

孔子之時，齊俗急功利，喜夸詐，乃霸政之餘習。魯則重禮教，崇信義，猶有先王之遺風焉，但人亡政息，不能無廢墜爾。道，則先王之道也。言二國之政俗有美惡，故其變而之道有難易。輔氏曰：「廢其法而衰替者易，復更其法而富强者難，變俗以政，革政以道，協政有美惡，故俗有醇疵。至於變而之道，則盡善盡美而無以復加矣。」○程子曰：「夫子之時，齊彊魯弱，孰不以爲齊勝魯也，然魯猶存周公之法制。齊由桓公之霸，爲從簡尚功之治，太公之遺法變易盡矣，故一變乃能至魯。魯則脩舉廢墜而已，一變則至於先王之道也。」《語録》曰：「齊、魯初來氣象已自不同，看太公自是與周公别，到桓公、管仲出來，又不能遵守齊之初政，却全然變易了，一向盡在功利上。魯却只是放倒了，畢竟先世之遺意尚存，如哀公用田賦，猶使人來問孔子，他若以賦爲是，更何暇問？惟其知得前人底是，所以來問。若桓公、管仲，却無這意思，自道他底是了，一向做去不顧。」愚謂二國之俗，唯夫子爲能變之而不得試。然因其言以考之，則其施爲緩急之序，亦略可見矣。《語録》曰：「如齊功利之習所當變，便是急處。魯紀綱所當振，便是急處。」○又曰：「如齊功利之習若不速革，而便欲行王化，魯之不振若不

與之整頓，而却理會甚功利之習，便是失其緩急之序。」

○子曰：「觚不觚，觚哉！觚哉！」觚，音孤。觚，棱也，或曰酒器，或曰木簡，皆器之有棱者也。《語録》曰：「古人之器多有觚，如酒器，便如今花瓶中間有八角者。木簡似界方而六面，即漢所謂『操觚之士』者也。古人所以恁地方時，緣是頓得穩。」不觚者，蓋當時失其制而不爲棱也。觚哉觚哉，言不得爲觚也。輔氏曰：「觚不觚，上觚字指其器，下觚字語其制也，不觚，謂失其觚之制，而不得爲觚也。」○程子曰：「觚而失其形制，則非觚也。舉一器，而天下之物莫不皆然。故君而失其君之道，則爲不君；臣而失其臣之職，則爲虚位。」范氏曰：「人而不仁則非人，國而不治則不國矣。」輔氏曰：「實必稱其名，然後成是物，天下之物皆然也。程子以君臣言，蓋舉夫人倫之首而言之，范氏又推之以及人與國，則其義益廣，而其意益切矣。」

○宰我問曰：「仁者，雖告之曰：『井有仁焉。』其從之也？」子曰：「何爲其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。」劉聘君曰，「有仁之仁當作人」，今從之。劉氏，名勉之，建安人。從，謂隨之於井而救之也。《文集》曰：「謂赴井以救人爲仁耳，以下文『可逝不可陷』觀之可見。」宰我信道不篤，而憂爲仁之陷害，故有此問。《語録》曰：「宰我見聖人之行，聞聖人之言，却尚有這般疑，是怎生地？緣自前無人説箇物事，到夫子方説出來，所以時下都討頭不着。」逝，謂使之往救。陷，謂陷之於井。欺，謂誑之以理之所有。罔，謂昧之以理之所無。或問：「欺，罔之別。」曰：「欺者，乘人之所不知而詐之也。罔者，揜人之所能知而愚之也。」蓋身在井上，乃可以救井中之人；若從之於井，則不復能救之矣。此理甚明，人所易曉，仁者雖切於救人而不私其身，然不應如此之愚也。輔氏曰：「好仁而不好學，其蔽也愚，此固有所不免，然宰我之

問則又甚矣。夫子語之，則正理也。夫仁者，以天地萬物爲一體，雖切於救人而不私其身，然以人體公，我與理一，表裏瑩徹，略無間斷，豈容以非理罔之哉。」

○子曰：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」夫，音扶。

約，要也。黄氏曰：「以博對約，則約當爲要。然約而謂約之，以訓要不順，若顔子所謂約我則要我，尤非文理。或以約爲束，則於文義順矣，而又非博約相對之意。故嘗思博約之義，博謂泛而取之，以極其廣；約謂反而束之，以極其要，則於文義庶乎得之。且如仁字，凡洙泗所言，皆不可不講，是博學於文也；及其反而束之，以求其要，則不過存此心而已，能存此心，即所謂禮也。」畔，背也。君子學欲其博，故於文無不考；守欲其要，故其動必以禮。如此，則可以不背於道矣。《語録》曰：「考究時，自是頭項多，到得行時，却只是一理。若博學而不約之以禮，安知不畔於道？徒知要約而不博學，則所謂約者，未知是與不是，亦或不能不畔於道也。」○程子曰：「博學於文而不約之以禮，必至於汗漫。博學矣，又能守禮而由於規矩，則亦可以不畔道矣。」《語録》曰：「博文而不約禮，只是徒看得許多，徒記得許多，無歸宿處。」

○子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」説，音悦。否，方九反。

南子，衛靈公之夫人，有淫行。孔子至衛，南子請見，孔子辭謝，不得已而見之。或問：「孔子之見南子。」曰：「案《史記》：孔子至衛，南子使人謂孔子曰：『四方之君子，不辱欲與寡君爲兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。』孔子辭謝，不得已而見之。」蓋古者仕於其國，有見其小君之禮。而子路以夫子見此淫亂之人爲辱，故不悦。《語録》曰：「子路性直，只是心中以爲不當見，便不説。」矢，誓也。或問矢之爲誓。曰：「矢、誓聲相近，《盤庚》所謂矢言，亦憤激之言，而近於誓者也。」所，誓辭也，如云「所不與崔、慶者」之類。《語録》曰：「問：

「若作誓說，何師生不相信如此？』曰：『只爲下三句有似古人誓言，如左氏言「所不與舅氏」之說，故有誓氣象。』」否，謂不合於禮，不由其道也。厭，棄絶也。聖人道大德全，無可不可。其見惡人，固謂在我有可見之禮，則彼之不善，我何與焉。輔氏曰：「道大則善惡無所不容，德全則雖磨涅而不能使之磷緇也，故無可無不可，義之與比而已。彼人雖惡，然在我或當見之，則亦行吾之義而已，豈懼彼之能汙我哉！」○真氏曰：「居亂邦，見惡人，惟聖人爲可。蓋聖人道大德宏，可以轉亂而爲治，化惡而爲善，故孔子於南子則見之，於陽貨亦見之，而公山不狃、佛肸之召，皆欲往焉。若大賢以下，則危邦不入，亂邦不居，小人則遠之。蓋就之未必能有所濟，而或以自污，顔、閔終身不仕，蓋以此也。」然此豈子路所能測哉？故重言以誓之，欲其姑信此而深思以得之也。輔氏曰：「聖人之行，非常情所能測識。子路學識不足以知聖人，又以其平日剛勇率然之態觀之，想其於所不悅，必有過甚之辭，故夫子重言以誓之曰，我之所爲若不合於禮、由於道，則天必厭之而棄絶我矣。是其至誠惻怛之意，所以感切子路者至矣。蓋欲啓子路之信以致其思，而使之自有所得於心耳。」

○子曰：「中庸之爲德也，其至矣乎！民鮮久矣。」鮮，上聲。

中者，無過無不及之名也。輔氏曰：「《集註》初本併不偏不倚言中，後去之而專言無過不及者，喜怒哀樂未發謂之中，至子思而始著於書，而程子因以發中一名而含二義之說。若孔子之教，只是即事以明理，故《集註》直以無過不及言中，又況已有程子不偏之說於後乎？宜其去之也。」庸，平常也。《語録》曰：「庸是依本分，不爲怪異之事。」至，極也。輔氏曰：「惟中爲至極，過此則爲過，不及此則爲不及。」鮮，少也。言民少此德，今已久矣。○程子曰：「不偏之謂中，《文集》曰：「不偏者，明道體之自然，即無所倚着之意也。」不易之謂庸。陳氏曰：「謂萬古常然而不可易。」中者天下之正道，庸者天下之定理。《語録》曰：「問：『正道定理，恐道是摠括之名，理是道裏

面有許多條目。如天道有日月星辰、陰陽寒暑之條理，人道有仁義禮智、君臣父子之條理。』曰：『緊要在正字與定字上。中只是箇恰好道理，爲見不得是亘古今不可變易底，故更着箇庸字。』」自世教衰，民不興於行，少有此德久矣。」

○子貢曰：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！」施，去聲。

博，廣也。仁以理言，通乎上下。聖以地言，則造其極之名也。《語録》曰：「仁以道理言，聖以地位言，自是不同。如博施濟衆爲仁，而利物愛人小小者亦謂之仁。仁是直看，直上直下只一箇道理。聖人便横看，有衆人，有賢人，有聖人，便有節次。」○又曰：「仁以理言，是箇徹頭徹尾物事，如一元之氣。聖以地言，也不是離了仁而爲聖，聖只是行仁到那極處。仁便是這理，聖便是充這理到極處，不是仁上面更有箇聖。博施濟衆，是做到極處，功用如此。」○輔氏曰：「理謂天理，仁即天理之全也。自上聖至下愚，皆所固有，有一事而合乎仁，則亦可謂之仁，故曰通乎上下。地謂學者所造之地位也，聖則其所造地位極致之稱，至於聖，則至矣、盡矣，不可以有加矣。」乎者，疑而未定之辭。病，心有所不足也。言此何止於仁，必也聖人能之乎！則雖堯舜之聖，其心猶有所不足於此也。或問：「必聖人而後能之乎？」曰：「不然，此正謂雖聖人亦有所不能爾。必也聖乎，蓋以起下文堯舜病諸之意，猶必也射乎，而後言射之有爭也。」○《語録》曰：「聖是行仁極致之地，言博施濟衆之事，何止於仁，必是行仁極致之人，亦有不能盡。」○又曰：「博施濟衆，是無盡底地頭，堯舜也做不了。蓋仁者之心雖無窮，而仁者之事則有限，自是無可了之理。」○輔氏曰：「博施濟衆，乃仁者之極致，故雖聖人，其心猶有所不足於此。」以是求仁，愈難而愈遠矣。《語録》曰：「若必待博施而後爲仁，則有終身不得仁者矣。」

夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。夫，音扶。

以己及人，仁者之心也。於此觀之，可以

見天理之周流而無間矣。輔氏曰：「天理周流，自無人己之間。」狀仁之體，莫切於此。陳氏曰：「仁者之心廓然大公，無所不愛，其體自如此，非姑指其及物處爲然也，但不可偏靠此爲言爾。」

能近取譬，可謂仁之方也已。」

譬，喻也。方，術也。近取諸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦猶是也。然後推其所欲以及於人，則恕之事而仁之術也。或問：「仁恕之別。」曰：「凡己之欲，即以及人，不待推以譬彼而後施之者，仁也。以己之欲，譬之於人，知其亦必欲此而後施之者，恕也。此其從容勉强固有淺深之不同，然其實皆不出乎常人一念之間。學者亦反求諸己而已矣，豈必博施濟衆，務爲聖人之所不能者，然後得之乎？」○《語録》曰：「己欲立而立人，己欲達而達人，是以己及人，仁之體也。能近取譬，是推己及人，仁之方也。」○又曰：「以己及物，是自然及物，己欲立，便立人；己欲達，便達人。推己及物，則是要逐一去推出，如我欲恁地，便推出去人也合恁地，方始有以及之。如喫飯相似，以己及物底，便是我要喫，自是教别人也喫，不待思量。推己及物底便是我喫飯，思量别人也合當喫，方始與人喫。」○又曰：「當初只做一統看，後來看上面說『夫仁者』，下面說『可謂仁之方也已』，却相反，方分作兩段說。」○又曰：「若以爲衮說，則既曰『夫仁者』矣，不當以『可謂仁之方』結之也。」於此勉焉，則有以勝其人欲之私，而全其天理之公矣。輔氏曰：「此强恕求仁之事，蓋恕則當勉强，而行仁則自然無所用其力也。若能勉力於此，則人欲之私自無所容，而天理之公已得而體之矣。」○程子曰：「醫書以手足痿痺爲不仁，此言最善名狀。仁者以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至；若不屬己，自與己不相干。如手足之不仁，氣已不貫，皆不屬己。故博施濟衆，乃聖人之功用。仁至難言，故止曰：『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」《語録》曰：「問：『痿痺不仁，莫是把四肢喻萬物否？』曰：『不特喻萬物，只是頃刻不相應，便是不仁，如

病風人，一肢不仁，兩肢不仁，爲其不省悟也。』」○問：「仁者以萬物爲一體，如事至物來，皆有以處之，如事物未至，不可得而體者如何？」曰：「只是不在這裏，然此理也在這裏，若來時，便以此處之。」○問：「即人物初生時驗之，均受天地之氣而生，所以同一體，惟仁者其心公溥，實見此理，固能以天地萬物爲一體否？」曰：「不須問他從初生時，只今便是一體。猶之水然，江河池沼溝渠，皆是此水。如以兩椀盛得水來，不成教去尋討這一椀是那裏斟來，那一椀是那裏酌來。既都是水，便是同體，更何待尋問所從來。」○又曰：「認得爲己，何所不至。認得箇什麽？夫仁者，己欲立，便立人；己欲達，便達人，此即仁之體也。能近取譬，則是推己之恕，故曰『可謂仁之方』。『夫仁者』與『可謂仁之方』正相對説。欲令如是觀仁，可以得仁之體，這處極好看仁。」○問：「程子作一統説，《集註》作三段説，如何？」曰：「程子之説，如大屋一般。某説如在大屋之下分別廳、堂、房、室一般，初無異也。」○黄氏曰：「或以爲痿痺者，不識痛痒之謂也，如此則覺者爲仁，仁可以覺言乎？曰：所謂仁者，當於『氣已不貫』一句之上求之。手足之所以痿痺者，以吾之氣不貫乎手足耳。手足之譬，則人物也。痿痺則吾之心不屬乎彼，彼雖有疾痛，頑然而莫之知也。氣無不貫，則一身無痿痺之處。此心無不達，則天下無疾痛莫覺之人。故論仁者當觀諸其心。」又曰：「《論語》言『堯舜其猶病諸』者二。夫博施者，豈非聖人之所欲？然必五十乃衣帛，七十乃食肉。聖人之心，非不欲少者亦衣帛食肉也，顧其養有所不贍爾，此病其施之不博也。濟衆者，豈非聖人之所欲？然治不過九州。聖人非不欲四海之外亦兼濟也，顧其治有所不及爾，此病其濟之不衆也。推此以求，脩己以安百姓，則爲病可知。苟以吾治已足，則便不是聖人。」黄氏曰：「博施二語當與濟衆異，今言五十衣帛，少者不衣帛，則依舊是所濟未衆也。博施當如減田租之半，不若盡除田租，賜帛一疋，不如十疋，方爲博施。此雖文義之至細者，然亦不可以不知。」○輔氏曰：「『堯舜其猶病諸』，此一句説得聖人之心最切。此是聖人不能爲天地之所爲處，然在常人觀之淺者固不足以知，其味深者又必墮於虛無滉瀁之域，惟

程子能推其實，如說自己事。自非深有得於聖人之心，何能如此！」呂氏曰：「子貢有志於仁，徒事高遠，未知其方。孔子教以於己取之，庶近而可入。是乃爲仁之方，雖博施濟衆，亦由此進。」輔氏曰：「呂氏發明得子貢病痛與聖人之教子貢意思皆切，蓋子貢徒知仁道之大，而不知其具足於吾心，務其大，則雖堯舜猶以爲病，若反諸心，則可以得仁之體矣。」

論語卷第三

後學　成德　校訂

論語卷第四

朱子集註　後學趙順孫纂疏

述而第七

此篇多記聖人謙己誨人之辭及其容貌行事之實。凡三十七章。

子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」好，去聲。

述，傳舊而已。作，則創始也。故作非聖人不能，而述則賢者可及。輔氏曰：「因舊而傳，明者能之，故賢者可及。自我創始，則非聖人之神明莫測而變通不窮，有所不能也。」竊比，尊之之辭。我，親之之辭。老彭，商賢大夫，見《大戴禮》，蓋信古而傳述者也。胡氏曰：「包氏謂商賢大夫。《大戴禮・虞戴德》篇有商老彭之語。」孔子刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，贊《周易》，脩《春秋》，皆傳先王之舊，而未嘗有所作也，故其自言如此。《語録》曰：「如刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，皆述他見在底，不是別自創意做出。《春秋》雖云孔子作，如曰『其事則齊桓、晉文，其文則史』，亦只是寫出魯史，只是中間略有改更。」蓋不惟不敢當作者之聖，而亦不敢顯然自附於古之賢人；蓋其德愈盛而心愈下，不自知其辭之謙也。然當是時，作者略備，夫子蓋集群聖之大成而折衷之。其事雖述，而功則倍於作矣，此又不可不知也。輔氏曰：「作者，略備觀於六藝可見；集群聖之大成而折衷之，亦於六藝見之。然群聖之所作，因事制宜，以成一代之制者也。夫子集其成而折衷之，參互發明，以垂萬世之法者也。此夫子之所以賢於堯舜者在是。」

○子曰：「默而識之，學而不厭，誨人不倦，何

有於我哉？」識，音志，又如字。

識，記也。默識，謂不言而存諸心也。陳氏曰：「謂口雖不言而歷歷記在心也。」一説：識，知也，不言而心解也。前説近是。或問：「默識二義。」曰：「不言而得其理者，不待問辨而無疑也。不言而存諸心者，拳拳服膺而弗失也。二義皆通，蓋皆聖人之所不居也。」何有於我，言何者能有於我也。三者已非聖人之極至，而猶不敢當，則謙而又謙之辭也。《語録》曰：「此必因人稱聖人有此，聖人謙辭承之，後來記者却失上面一節，只做聖人自話記了。」〇輔氏曰：「『猶不敢當』四字，寫出聖人心來。」

〇子曰：「德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」

尹氏曰：「德必脩而後成，學必講而後明，見善能徙，改過不吝，此四者日新之要也。苟未能之，聖人猶憂，況學者乎？」輔氏曰：「能如是，則一日有一日之功，故尹氏以爲日新之要。」

〇子之燕居，申申如也，夭夭如也。

燕居，閒暇無事之時。楊氏曰：「申申，其容舒也。夭夭，其色愉也。」輔氏曰：「燕居，閒暇無事之時，故其容儀得以遂其舒緩而無迫遽之意，其顔色得以全其愉怡而無勃如之變。申申、夭夭，聖人燕居容色自然之符也。」〇胡氏曰：「申有展布之意，夭有和悦之意，惟一身可以言舒布，故知以容言；惟顔貌可以言愉悦，故知以色言。」〇程子曰：「此弟子善形容聖人處也，爲申申字説不盡，故更着夭夭字。今人燕居之時，不怠惰放肆，必太嚴厲。嚴厲時着此四字不得，怠惰放肆時亦着此四字不得，唯聖人便自有中和之氣。」胡氏曰：「程子以怠惰放肆對嚴厲而言，於嚴厲之上特加太字。蓋嚴厲亦不可無，若太嚴厲，則不可耳。」〇蔡氏曰：「申申、夭夭，此聖人得於天，自然中和之氣象也。若學者於燕居私處之際，有心於舒泰，則易入於放肆；有心於收束，則易入於矜持。將若何而用工邪？聞之師云，亦須稍嚴厲方可，不然則無下手處矣。蓋收斂身心，則

自然和樂，然亦非别有一箇和樂也。能整肅，則自然和樂。」

○子曰：「甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。」復，扶又反。

孔子盛時，志欲行周公之道，而夢寐之間，如或見之。至其老而不能行也，則無復是心，而亦無復是夢矣，輔氏曰：「此一句斷置得極分明。」故因此而自嘆其衰之甚也。○程子曰：「孔子盛時，寤寐常存行周公之道；及其老也，則志慮衰而不可以有爲矣。蓋存道者心，無老少之異；而行道者身，老則衰也。」《語録》曰：「問：『孔子寤寐常存行周公之道，恐涉於心動否？』曰：『心是箇動物，怎生交他不動得？夜之夢，猶晝之思也。思亦是心動處，但無邪思可矣。夢得其正，何害。心存這事，便夢這事，常人便胡亂夢。』」

○子曰：「志於道，

志者，心之所之之謂。道，則人倫日用之間所當行者是也。《語録》曰：「道是君臣、父子、夫婦、兄弟之道。」○又曰：「道是日用常行合做底。」○愚謂：道者，古今人物所共由之路也，日用二字已足以該之矣，又曰人倫者，舉其重而先之也。知此而心必之焉，則所適者正，而無他岐之惑矣。《語録》曰：「這須知是箇生死路頭，這一邊是死路，那一邊去是生路；這去便善，那去便惡。知得此路是了，只管向此路去，念念不忘。處己也在是，接人也在是，講論也在是，思索也在是。」○胡氏曰：「謂之知此者，不先知之，則所志未必不差也。」○又曰：「道，猶路也，故適字岐字，皆以路言。」

據於德，

據者，執守之意。或問：「據之説。」曰：「既已得之而謹守不失者，據也。」德者，得也，得其道於心而不失之謂也。《語録》曰：「德，是自家心下得這箇道理，如欲爲忠而得其所以爲忠，如欲爲孝而得其所以爲孝。」○愚謂：德字之訓，《爲政》篇云「得於心而不失」，是統釋德字。此云「得其道於心而不失」，是從志道

上來。得之於心而守之不失，則終始惟一，而有日新之功矣。《語録》曰：「德者，得之於身。然既得之，守不定，亦會失了。須當照管，不要失了。」○輔氏曰：「若爲父子而得乎仁，則謹守乎仁；爲君臣而得乎義，則謹守乎義。得寸守寸，得尺守尺，不始鋭而終怠，不或作而或輟，執而據之，無少間斷，則將隨其所得而篤實，輝光日進於又新之域矣。」○胡氏曰：「言得，復言不失，所以見其得之固。」

依於仁，

依者，不違之謂。《語録》曰：「如依乎中庸之依，相依而不捨之意。」○黄氏曰：「依者，隨之而不離。」仁，則私欲盡去而心德之全也。輔氏曰：「仁者，本心之全德，非有一毫人欲之私以雜之。」功夫至此而無終食之違，則存養之熟，無適而非天理之流行矣。《語録》曰：「依於仁，則是此心常在，不令少有走作。」○又曰：「依於仁，則無物欲之累而純乎天理。道至此亦活，德至此亦活。」

游於藝，

游者，玩物適情之謂。《語録》曰：「游者，從容潛玩之意。」○胡氏曰：「玩物本非美辭，然以六藝爲物而玩之，非喪志之物也。」藝，則禮樂之文，射、御、書、數之法，皆至理所寓，而日用之不可闕者也。或問六藝之目。曰：「五禮：吉、凶、軍、賓、嘉也。六樂：雲門、大咸、大韶、大夏、大濩、大武也。五射：白矢、參連、剡注、襄尺、井儀也。五馭：鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左也。六書：象形、會意、指事、轉注、假借、諧聲也。九數：方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要也。是其名物度數，皆有至理存焉，又皆人所日用而不可無者。」○胡氏曰：「藝亦日用之不可無者，乃是理之妙，散於日用，苟有未通，亦可以爲全體之累。」○愚謂：凡登降上下，聲音節奏，皆有自然之準則，移易不得，即是至理之所寓。朝夕游焉，以博其義理之趣，則應務有餘，而心亦無所放矣。《語録》曰：「游乎此，則心無所放，而日用之間本末具舉而内外交相養矣。」○此章言人之爲學當如是也。蓋學莫先於立志，志道，則心存於

正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；游藝，則小物不遺而動息有養。 輔氏曰：「『德性常用而物欲不行』者，天理人欲不兩勝，一盛則一衰也。『小物不遺而動息有養』者，不外物以求理，而常玩物之理以養性也。」學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，内外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入於聖賢之域矣。 輔氏曰：「先後之序，謂道德仁藝之序。輕重之倫，謂志據依游之倫。先者重而後者輕也，本與内謂道、德、仁，末與外謂藝。在彼之序雖有先後，在我之倫雖有重輕，而未嘗偏廢，所謂兼該而交養也。日用之間，如是用功，無少間隙，涵泳從容於義理事物之間，則將優游饜飫，而忽不知其入於聖賢之域矣。」○陳氏曰：「初學須循四者之序而不可亂，到成德後，日用間四通八達，穿穴玲瓏，方有更相爲用處。」○胡氏曰：「總而論之，道、德、仁所當先者也，藝可以少後焉。志、據、依所當重者也，游可以少輕焉。務本而不廢其末，事内而不忽乎外。以其輕重先後之倫序而言，固不無差別，以其本末兼該内外交養而言，則又未嘗不相資也。」○問：「古者八歲即教以六藝之事，明爲學之所當先也。今於此章末言之，而朱子復以爲學者於此，當求其先後之序，輕重之倫，似以藝爲可後。」永嘉陳氏曰：「教之六藝，小學之初事，游於藝，成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意，生熟滋味迥別。」

○子曰：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」

脩，脯也。十脡爲束。古者相見，必執贄以爲禮，束脩其至薄者。 胡氏曰：「《周官・膳夫》：凡祭祝之致福者，受而膳之。以贄見者，亦如之。賤之事貴，少之事長，當有以奉之也。然在《禮》，無以束脩爲贄，惟《記・檀弓》曰：『束脩之問不出境。』《少儀》曰：『其以乘壺酒束脩一犬。』《春秋・穀梁傳》曰：『束脩之肉不行竟中。』則是亦有以此爲禮，不但婦人用棗脩矣。然比羔、鴈、雉、鶩爲薄，故云至薄也。」蓋人之有生，同具此理，故聖人之於人，無不欲其入於善。但不知來學，則無往教之禮，故苟

以禮來，則無不有以教之也。輔氏曰：「聖人之教，雖不輕棄人，亦不苟受人，仁義並行而不相悖也。但聖人之心，其愛人也終無窮已，而其責人也，終不至於太甚爾。」○胡氏曰：「人以之有生，同具此理，雖氣稟物欲之累而趨於惡，然皆可反而之善。聖人仁天下之心，曷嘗不欲啓其爲善之塗哉！惟自暴自棄，在聖人亦無如之何，故有不往教之禮。執贄而來，禮雖至薄，意則可取，故未嘗不教之也。」

○子曰：「不憤不啓，不悱不發，舉一隅不以三隅反，則不復也。」憤，房粉反。悱，芳匪反。復，扶又反。

憤者，心求通而未得之意。輔氏曰：「心求通而未得通，則其意憤然而不能自已。憤者，有鬱滯之意。」悱者，口欲言而未能之貌。輔氏曰：「口欲言而未能言，則其貌悱悱然而不能自伸。悱者，屈抑之貌。」啓，謂開其意。發，謂達其辭。物之有四隅者，舉一可知其三。反者，還以相證之義。或問：「還以相證。」曰：「如《易》所謂『原始反終』者也。」復，再告也。上章已言聖人誨人不倦之意，因并記此，欲學者勉於用力，以爲受教之地也。○程子曰：「憤悱，誠意之見於色辭者也。待其誠至而後告之。又必待其自得，乃復告爾。」《語録》曰：「憤悱，便是誠意到。不憤悱，便是誠不到。」又曰：「不待憤悱而發，則知之不能堅固；待其憤悱而後發，則沛然矣。」輔氏曰：「不待其憤悱而發，則是彊聒之。政使其有所知，亦必不能深切而堅固。待其憤悱而發，則如水之流壅閼於此，有以決之，則沛然而往，莫之能禦矣。此『沛然』與孟子『躍如』二字相似，此謂學者因有所決而進，彼謂學者因有所覺而躍。非受教於人而身履其事，施教於人而親收其效者，不能言此也。」

○子食於有喪者之側，未嘗飽也。

臨喪哀，不能甘也。《語録》曰：「有食不下咽之意。」

子於是日哭，則不歌。

哭，謂弔哭。一日之內，餘哀未忘，自不能歌也。○謝氏曰：「學者於此二者，可見聖人情性之正也。能識聖人之情性，然後可以學道。」輔氏曰：「二者在聖人分上，皆自然而然，不知其所以然，此所以爲情性之正。聖人之情性，莫非道也，故識之者可以學道。」○愚謂：情之正者，發於本然之性。情之不正者，發於氣質之性。

○子謂顏淵曰：「用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！」舍，上聲。夫，音扶。

尹氏曰：「用舍無與於己，行藏安於所遇，命不足道也。顏子幾於聖人，故亦能之。」《語録》曰：「用舍是由在別人，不由得我；行藏是由在那人，用舍亦不由得我。」○又曰：「常人用之則行，乃所願；舍之則藏，非所欲。舍之則藏，是自家命恁地，不得已，不柰何。聖人無不得已底意思。聖人用我便行，舍我便藏，無不柰何底意思，何消更得言命。」○又曰：「只看義理如何，都不問那命了。雖使前面做得去，若義上一不得，也只不做。所謂『殺一不辜，行一不義，而得天下，有所不爲』。若中人之情，則見前面做得，他定不肯已。所謂『不得已而安之若命』者也。此固賢於世之貪冒無恥者矣，然實未能無求之之心也。聖人更不問命，只看義如何。貧富貴賤，惟義所在，所謂安於所遇也。如顏子之安於陋巷，他那曾計較命如何。」○輔氏曰：「用舍在時，何與於己？行藏無必，安於所遇。道合則從，不合則去，樂則行之，憂則違之，在我而已，不必言命也。顏子龍德而隱，幾於聖人，故亦能之。」○胡氏曰：「『用舍無與於己』，在人者，不必過而問也。『行藏安於所遇』，在我者未嘗不自得也。『命不足道者』，中人以上，以義處命；中人以下，以命處義。命處義者，未免有不得已之意；義處命，則義所可爲，然後爲之。」

子路曰：「子行三軍，則誰與？」

萬二千五百人爲軍，大國三軍。子路見孔子獨美顏淵，自負其勇，意夫子若行三軍，必與己同。輔氏曰：「此便是子路學未到處。大凡人有才能，而學問之功未到，義理之趣未深，則遇事必發見，便有較量人己，矜眩所侵之意。」○胡氏曰：「子路有勇不能自遏，故有是問。是舍之而不知藏者也。」

子曰：「暴虎馮河，死而無悔者，吾不與也。必也臨事而懼，好謀而成者也。」馮，皮冰反。好，去聲。

暴虎，徒搏。馮河，徒涉。黄氏曰：「暴固徒搏，馮固徒涉，然所謂暴與馮者，皆有慢侮欺陵之意。」懼，謂敬其事。成，謂成其謀。輔氏曰：「敬其事，則無忽心，無惰氣，如此則凡事必能有所戒懼，非謂怯弱而恐懼也。成其謀，則不妄動，不亟取，如此則凡事必有一定之謀。既成而不忿于素，自無僥倖速成之弊也。」言此皆以抑其勇而教之，然行師之要實不外此，子路蓋不知也。輔氏曰：「行三軍固不可以無勇，然子路之勇，猶未離乎血氣也。若夫臨事而能有所戒懼，好謀而能必要其成，其深沉厚重之意，蓋義理之所爲，所謂大勇也，故爲行師之要。夫子言此，以抑子路血氣之勇，而教之義理之勇。子路初年，於此蓋有所未知也。若夫子云我戰必克，亦不過敬其事而成其謀耳。」〇謝氏曰：「聖人於行藏之間，無意無必。其行非貪位，其藏非獨善也。若有欲心，則不用而求行，舍之而不藏矣，是以惟顔子爲可以與於此。子路雖非有欲心者，然未能無固必也，至以行三軍爲問，則其論益卑矣。夫子之言，蓋因其失而救之。夫不謀無成，不懼必敗，小事尚然，而況於行三軍乎？」黄氏曰：「『用之』、『舍之』存乎人，『則行』、『則藏』應乎己，則無意無我可見矣。用之行矣，至舍之，則藏；舍之藏矣，至用之，則行，則無必無固可見矣。謝氏引無意無必者得之，惜乎其文之不具也。又以非有欲心者言之，則非所以言孔顔也。」〇輔氏曰：「聖人行非貪位，義所當行也。藏非獨善，義所當止也。無適無莫，義之與比，而天與命有不能違也。一有欲心，則便違於義；才違於義，則便以人咈天；不用則必欲求行，舍之則不肯退藏，子路之病，正如此也。故惟顔子而後可以與於此，子路雖非有欲心，然未能無固必，便是欲，固必是欲之細微處。子路資稟之高，又已受教於夫子，則其於欲之大者，固無之矣，至於細微處，則猶有所不能免，故不知不覺發出行三軍之問。夫學者於行軍之外，有多少合進脩處，今遽及此，故以爲其論益卑，然却不是聖人不屑爲行

軍之事，觀其所謂『臨事而懼，好謀而成』，則行軍之事，聖人固非不屑爲也。但子路之勇，雖使之行三軍，未保其能必濟也，故不惟有以抑之，又以是教之。」

○子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。」好，去聲。

執鞭，賤者之事。胡氏曰：「執鞭之士，《周禮·秋官》：條狼氏，以下士爲之，王出入則趨走而辟去道路行者。自王公以下至子男，皆有職是者焉，所以謂之賤役。太史公謂『假令晏子尚在，願爲之執鞭』者，本此也。」設言富若可求，則雖身爲賤役以求之，亦所不辭。然有命焉，非求之可得也，則安於義理而已矣，何必徒取辱哉？○蘇氏曰：「聖人未嘗有意於求富也，豈問其可不可哉？爲此語者，特以明其決不可求爾。」楊氏曰：「君子非惡富貴而不求，以其在天，無可求之道也。」輔氏曰：「蘇氏發得此章語脉分明，楊氏又説得聖賢所以不求富貴之理確實，二説相須，其義始備。」

○子之所慎：齊，戰，疾。齊，側皆反。

齊之爲言齊也，將祭而齊其思慮之不齊者，以交於神明也，誠之至與不至，神之饗與不饗，皆決於此。輔氏曰：「齊，謂一也，二三則不齊矣。思慮一，則誠之至而神饗之。思慮二三，則誠不至而神亦不之饗矣。故鬼神之德，誠而已。故有其誠，則有其神，無其誠，則無其神也。」戰則衆之死生、國之存亡繫焉。疾又吾身之所以死生存亡者。皆不可以不謹也。輔氏曰：「戰與疾，皆危殆之事，雖有小大親疏之殊，然其爲利害，則同也，故皆不可以不謹。」尹氏曰：「夫子無所不謹，弟子記其大者耳。」輔氏曰：「聖人之心，不待操而常存固，豈容有不謹之時，不謹之事哉！特於此三事謹之又謹，故弟子記之，以垂教後世。」

○子在齊聞《韶》，三月不知肉味。曰：「不圖爲樂之至於斯也！」

《史記》「三月」上有「學之」二字。不知肉

味，蓋心一於是而不及乎他也。輔氏曰：「凡人至誠做一事，猶有耳無所聞，目無所見者。況聖人之誠，則心一於是而口不知味，亦宜也。」曰：不意舜之作樂至於如此之美，則有以極其情文之備，而不覺其歎息之深也，蓋非聖人不足以及此。輔氏曰：「聲謂文也，情謂實也。夫子之學《韶》樂，非但有以極其聲容節奏而已，併當與大舜無不幬載之德、當時雍熙平成之治、所謂盡善盡美之實而得之。不翅如身有其事，親歷其時也，則其誠感之深，而見於歎息者如此。誠非聖人，不足以及是，固非常情之所能測也。」○范氏曰：「《韶》盡美又盡善，樂之無以加此也。故學之三月，不知肉味，而歎美之如此。誠之至，感之深也。」

○冉有曰：「夫子爲衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」爲，去聲。

爲，猶助也。衛君，出公輒也。靈公逐其世子蒯聵。公薨，而國人立蒯聵之子輒。於是晉納蒯聵而輒拒之。時孔子居衛，衛人以蒯聵得罪於父，而輒嫡孫當立，故冉有疑而問之。輔氏曰：「世俗知其一，不知其二，見其一節之或得，而於其大義之乖，則不之察也。蒯聵固得罪於父矣，而以輒言之，則子獨可以拒父乎？輒嫡孫固在所當立矣，然上不稟於天王，下不受命於君父，又豈可以擅有其國乎？是故爲國家者，不可無君子之論，而世俗之説未可遽以爲信也。」諾，應辭也。

入曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨。」出，曰：「夫子不爲也。」

伯夷、叔齊，孤竹君之二子。其父將死，遺命立叔齊。父卒，叔齊遜伯夷。伯夷曰：「父命也。」遂逃去。叔齊亦不立而逃之，國人立其中子。其後武王伐紂，夷齊扣馬而諫。武王滅商，夷齊恥食周粟，去隱于首陽山，遂餓而死。怨，猶悔也。君子居

是邦，不非其大夫，況其君乎？故子貢不斥衛君，而以夷齊爲問。夫子告之如此，則其不爲衛君可知矣。蓋伯夷以父命爲尊，叔齊以天倫爲重。《文集》曰：「問：『伯夷何以只知有父命而不知有天倫？叔齊何以只知有天倫而不知有父命？恐在伯夷則其兄弟係於己而父命係於公，❶以二者權之，則父命爲尊而兄弟爲卑；在叔齊則其父子繫於己而天倫繫於公，以二者權之，則天倫爲重而父子爲輕否？』曰：『以天下之公義裁之，則天倫重而父命輕；以人子之分言之，則又不可分輕重，但各認取自家不利便處，退一步便是，伯夷、叔齊得之矣。』」其遜國也，皆求所以合乎天理之正，而即乎人心之安。既而各得其志焉，則視棄其國猶敝蹝爾，何怨之有？輔氏曰：「必合乎天理之正，然後可以得吾心之安，此即伯夷之所求所得也。理得而心安，則外物之去來何與於我？豈復有所怨悔哉！」若衛輒之據國拒父而唯恐失之，其不可同年而語明矣。《語録》曰：「一箇是父子争國，一箇是兄弟遜國，此是則彼非可知。」○程子曰：「伯夷、叔齊遜國而逃，諫伐而餓，終無怨悔，夫子以爲賢，故知其不與輒也。」胡氏曰：「程子兼諫伐而言，所以驗其不悔之實。」

○子曰：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」飯，符晚反。食，音嗣。枕，去聲。樂，音洛。

飯，食之也。疏食，麤飯也。聖人之心，渾然天理，雖處困極，而樂亦無不在焉。《語録》曰：「聖人表裏精粗無不昭徹，其形骸雖是人，其實只是一團天理，如何不快活。」其視不義之富貴，如浮雲之無有，漠然無所動於其中也。○程子曰：「非樂疏食飲水也，雖疏食飲水，不能改其樂也。不義之富貴，視之輕如浮雲然。」又曰：「須知所樂者何事。」《語録》曰：

❶「兄」，原誤作「凡」，今據四庫本改。

「問：『程子之説似無甚異於論顔子者，《集註》載之，何邪？』曰：『孔顔之樂亦不必分，「不改」，是從這頭説入來；「在其中」，是從那頭説出來。』」〇陳氏曰：「『樂在其中』與『不改其樂』誠有間，但程子於此却用『不改』字，主意全別。其添一『能』字而又繫之『疏食飲水』之下者，是雖疏食飲水，亦不能改聖人之樂，便見本然渾然之樂，元不曾動。比之顔子不改，繫之回也之下，是回不爲簞瓢陋巷所改，語意輕重自不同矣。」〇又曰：「若欲知樂之實味，須到萬理明徹，私欲淨盡後，胸中洒然無纖豪窒礙而無入不自得處，方庶幾其有以得之矣。」

〇子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」

劉聘君見元城劉忠定公，名安世，大名人。自言嘗讀他《論》，「加」作「假」，「五十」作「卒」。蓋加、假聲相近而誤讀，卒與五十字相似而誤分也。愚案：此章之言，《史記》作「假我數年，若是我於《易》則彬彬矣」。加正作假，而無五十字。蓋是時孔子年已幾七十矣，五十字誤無疑也。《語録》曰：「問：『《集註》舉《史記》云「孔子年已及七十」，欲贊《易》，故發此語。少年不學《易》，到老方學《易》乎？』曰：『作《彖》、《象》、《文言》以爲《十翼》，不是方讀《易》也。』」學《易》，則明乎吉凶消長之理，胡氏曰：「吉凶消長，以卦體言。」〇真氏曰：「以陰陽對而言之，則陽爲善爲吉，陰爲惡爲凶。獨言陽，則陽亦有吉有凶，蓋陽得中則吉，不中則凶。陰亦有吉有凶，陰得中則吉，不中則凶。」〇又曰：「陽長則陰消，自十一月爲復，一陽生則一陰消，至四月成六陽，爲乾，則六陰盡消；陰長則陽消，自五月爲遇，一陰生而一陽消，至十月成六陰，爲坤，而六陽盡消。一消一長，天之道也。」進退存亡之道，胡氏曰：「進退存亡，以人事言。」〇真氏曰：「以天道言，則爲消息盈虛；以人事言，則爲存亡進退。蓋消則虛，長則盈，如日中則昃，月盈則虧，暑極則寒，寒極則暑，此天道所不能已也。人能體此，則當進而進，當退而退，當存而存，當亡而亡。如此，則人道得而與天合矣。」故可以無大過。《語録》曰：「所謂大過，如當潛而不潛，當見而不見，當飛而不飛，皆是過。」蓋聖人深

見易道之無窮，而言此以教人，使知其不可不學，而又不可以易而學也。輔氏曰：「易道無窮，皆自然而然，非年高德卲，心與理叶，默識神會，未易學也。不然者，必失之鑿。而人之處世，履于憂患之塗，又不可以不學《易》，故抑揚其辭，以垂教如此。學者察乎二者之間，則知《易》固不可不學，且以夫子之德與年，而尚欲假之以數年，則又見其不可以輕易而學耳。」〇胡氏曰：「教人以不可不學者，欲人知聖人至老而猶學也。不可以易而學者，欲人知聖人雖老而猶欲卒學也。」

〇子所雅言，《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。

雅，常也。執，守也。《詩》以理情性，《書》以道政事，禮以謹節文，皆切於日用之實，故常言之。輔氏曰：「《詩》所以吟咏情性，故誦之者可以理情性，理猶治也。《書》所以紀載政事，故誦之者可以道政事，道猶述也。禮所以著天理之節文，故執之者可以謹節文，謹謂豪氂有所必計也。情性，在內者。政事、節文，在外者。政事、節文雖在外，而又有廣狹之殊，然皆切於日用之實，故夫子常言之。」禮獨言執者，以人所執守而言，非徒誦說而已也。輔氏曰：「《詩》、《書》須假誦讀，然後能知其義而達諸用。禮則全在人執守而行之，故禮獨言執也。然《詩》、《書》始雖假於誦讀，然終亦必須見於所行。禮固在於執守而行之，然始亦不可不講讀之也。」〇程子曰：「孔子雅素之言，止於如此。若性與天道，則有不可得而聞者，要在默而識之也。」輔氏曰：「聖人教人，莫非日用常行之事。每即事以明理，不泥理而遺事，言雖近而指則遠，務使學者力加踐履以自得其味。其於性與天道未數數然也，故學者有所不得聞，要在默而識之者，謂不言而自得之也。」謝氏曰：「此因學《易》之語而類記之。」

〇葉公問孔子於子路，子路不對。葉，舒涉反。

葉公，楚葉縣尹沈諸梁，字子高，僭稱公也。輔氏曰：「楚君僭稱王，縣尹僭稱公。」葉公不知孔子，必有非所問而問者，故子路不對。抑亦以聖人之德，實有未易名言者與？輔氏曰：「此是兩説：一以葉公之智不足以知夫子，其所問者或有乖謬，故子路不答；一以夫子之德實有未易名言

者，故子路不敢答。雖是兩説，其意皆所以尊夫子也。」

子曰：「女奚不曰，其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」

未得，則發憤而忘食；已得，則樂之而忘憂。以是二者俛焉日有孳孳，而不知年數之不足，《文集》曰：「問：『發憤忘食，是始者着力去求之時，樂以忘憂，是後來有得而安之時，二者先後自不同，而氣象亦自不相並，《集註》意是二者齊着力到老，如何？』曰：『忘食忘憂，是逐事上説，一憤一樂，循環代至，非謂終身只此一憤一樂也。逐事上説，故可遂言不知老之將至而爲聖人之謙辭，若作終身説，則憤短樂長，不可并連下句，而亦不見聖人自貶之意矣。』」○《語録》曰：「聖人未必有未得之事，且如此説，設有未得，便發憤做將去。」○輔氏曰：「俛焉，謂刺着頭了做向前去。逐日孳孳，然更無少息時，亦不計年數之短長，但一息尚存，此志不容少懈，直至斃而後已，豈復計夫老之將至哉！聖猶如此，況學者乎？一息間斷，則便成自棄也。」但自言其好學之篤耳。然深味之，則見其全體至極，純亦不已之妙，有非聖人不能及者。輔氏曰：「全體至極，言始終無虧也。純亦不已，言至誠不息也。此其所以爲妙，而非聖人不能及也。」○愚謂：憤與樂相反，如陰陽寒暑然。聖人發憤至忘食，樂至忘憂，是兩邊各盡其極，如寒到寒之極處，暑到暑之極處，故曰全體至極，兩者循環不已，所以不知老之將至。此是聖人之心純乎天理，別無他嗜好，故曰純亦不已。蓋凡夫子之自言類如此，學者宜致思焉。輔氏曰：「凡聖人之自言，非是嫌其不遜，慮其或過，而固爲是謙抑之辭也。德盛仁熟，肆口而言，愈近愈下，而其意味愈深愈長。故凡夫子之自言，類如此。而學者所當深思其所以然，而詳玩其義理之實也。」

○子曰：「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」好，去聲。

生而知之者，氣質清明，義理昭著，不待學而知也。輔氏曰：「聖人稟得天地五行之氣清明純粹，故能全得天地五行之理，自然昭著，不待學而後知，故謂之生知也。」敏，速也，謂汲汲也。○尹氏

曰：「孔子以生知之聖，每云好學者，非惟勉人也，蓋生而可知者義理爾，若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」《語録》曰：「聖人雖是生知，然也事事理會過，這道理不是只就一件事上理會見得便了，學時要無所不學。」○輔氏曰：「孔子以生知之聖，每云好學者，諸家多以爲勉人之辭，故尹氏辨之，以爲生而可知者，自然昭著之義理耳，若夫禮樂名物，古今事變，亦必待學而後有以驗其實也。」○又曰：「好古敏求，非生知者不能。既知其義理，則自然敏於學，以驗其實也。故生而知之者，義理也；好古敏求者，事實也。理與事一貫，知與行相資。」

○子不語怪，力，亂，神。

怪異、勇力、悖亂之事，非理之正，固聖人所不語。鬼神，造化之迹，雖非不正，然非窮理之至，有未易明者，故亦不輕以語人也。輔氏曰：「怪異，非常也。勇力，非德也。悖亂，非治也。三者皆非正理，而聖人之心廣大光明，隱惡揚善，自然不語及此。至於鬼神，雖非不正，然乃造化之迹，二氣之良能，其理幽深，非格物知至者而驟以語之，則反滋其惑，故亦不輕以語人。然能知所以爲人，則知所以爲鬼神矣。」○謝氏曰：「聖人語常而不語怪，語德而不語力，語治而不語亂，語人而不語神。」

○子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」

三人同行，其一我也。彼二人者，一善一惡，則我從其善而改其惡焉，是二人者皆我師也。《語録》曰：「人若以自脩爲心，則舉天下萬物，凡有感乎前者，無非足以發吾義理之正。善者固可師，不善者這裏便恐懼脩省，恐落在裏面去，是皆師也。」○尹氏曰：「見賢思齊，見不賢而内自省，則善惡皆我之師，進善其有窮乎？」

○子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」魋，徒雷反。

桓魋，宋司馬向魋也。出於桓公，故又稱

桓氏。魋欲害孔子，孔子言天既賦我以如是之德，則桓魋其奈我何？言必不能違天害己。或問：「孔子何以知天之生德於己？」曰：「天之生我而使之氣質清明，義理昭著，則是天生德於我矣，豈其不自知哉！」○《語録》曰：「天生德於聖人，桓魋如何害得！故知其不能違天害己也。」○問：「聖人見其事勢不可害己，還以理度其不能害邪？」曰：「若以勢論，則害聖人甚易，唯聖人自知其理，有終不能害者。」

○子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是丘也。」

諸弟子以夫子之道高深不可幾及，故疑其有隱，輔氏曰：「程子以夫子之道爲高遠，而《集註》易之以高深。言高則見其不可企及，言深則見其不可窺測，言遠則恐人求之於遠而不切於人倫日用之實，故以深易遠也。」而不知聖人作、止、語、默無非教也，故夫子以此言曉之。與，猶示也。○程子曰：「聖人之道猶天然，門弟子親炙而冀及之，然後知其高且遠也。使誠以爲不可及，則趨向之心不幾於怠乎？故聖人之教，常俯而就之如此，非獨使資質庸下者勉思企及，而才氣高邁者亦不敢躐易而進也。」輔氏曰：「聖人之道如天然者，止以其高遠而不可及言之乎？」曰：「非但以其高遠也，蓋言其至誠無息，自然體用一源，顯微無間，如天之不言而四時自爾行，百物自爾生耳，固非勉力用意者之可到也。」○又曰：「聖人之道固如天矣，然自不知學者而觀之，則天自天，聖自聖，我自我，道自道，判然不相連。」○又曰：「惟夫二三子親炙而冀及之，盡其力竭其才以求焉，然後有知夫仰之彌高，窮之益遠，既以爲不可及，故疑其有隱也。然其所謂道，亦非虛無冥漠之謂，不過人倫日用所當行者耳。但聖人由之，則從容而中，無適不然，而真有如天之實耳。」○又曰：「使學者求之而力盡才竭，自以爲不可及，則懈怠之意乘之，而趨向之心息矣。故聖人之道，雖曰如天之不可及，而其教人，則每每俯而就之。」○又曰：「人之才品不同，固自有高下，然以爲學論之，則資質庸下者多失之不及，易得懈怠而止；才氣高邁者多失之過，易得陵躐而進。懈怠而止者，固無可望矣；陵躐而進者，

亦惡保其能終乎？懈怠而止者，病在苦其難；陵躐而進者，病在忽其易。今夫子自以爲無隱，且曰吾無行而不與二三子，則資質庸下者，不至病其難，而必有以發其勉思企及之志；才高氣邁者，不敢忽其易，而必有以致其謹重密察之功。在我者一施之，在彼者各以其資質高下而有益焉，此又聖道如天之一證也。」○陳氏曰：「如性與天道，是深隱高遠處；日用人事，是淺近卑顯處。然深隱高遠之理，實流行乎淺近卑顯之中；而淺近卑顯之事，實根原於深隱高遠之處。其分不同，而其理則一而已。由其理之一，所以夫子無行而不與二三子，作、止、語、默，無非教也；由其分之殊，故學者當循序而漸進，不可躐等而頓造也。」呂氏曰：「聖人體道無隱，與天象昭然，莫非至教。常以示人，而人自不察。」輔氏曰：「天有四時，春秋冬夏，風雨霜露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生，無非教也。聖人體道無隱，作、止、語、默，亦無非教也，但人自不察耳。」

○子以四教：文，行，忠，信。行，去聲。

程子曰：「教人以學文脩行而存忠信也。忠信，本也。」《語録》曰：「文便是窮理，豈可不見於行？然既行矣，又恐行之未有誠實，故又教之以忠信。所以程子言以忠信爲本，蓋非忠信，則所行不成耳。」○陳氏曰：「須知學文所以窮理，脩行所以體是理於身，而存忠信又所以萃是理於心者也。」

○子曰：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。」

聖人，神明不測之號。陳氏曰：「聖與神無甚分别，合而言之，只一套事，分而言之，神只是聖之不可知，非於聖人之上又别有一等神人也。所謂神明不測者，自其底蘊言之，則淵而不可測，自其施爲言之，則妙而不可測，不可以偏看也。」君子，才德出衆之名。《語録》曰：「有德而有才，方見於用。如有德而無才，則不能爲用，亦何足爲君子！」

子曰：「善人，吾不得而見之矣；得見有恒者，斯可矣。」恒，胡登反。

「子曰」字疑衍文。輔氏曰：「此只是一章，不應重出『子曰』字，故疑其爲衍文也。」恒，常久之名。輔氏曰：「訓恒爲常爲久，皆未盡，蓋兼有常久之意也。」張

子曰：「有常者，不貳其心。輔氏曰：「人之所以無常者，以其有貳心故也。心一於是，則能有常矣。」善人者，志於仁而無惡。」《語録》曰：「善人是資質自好底人，要做好事而自然無惡者也。」

亡而爲有，虛而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。」亡，讀爲無。

三者皆虛夸之事，凡若此者，必不能守其常也。《語録》曰：「正謂此皆虛夸之事，不可以久，是以不能常，非謂此便是無常也。」○又曰：「此三病，皆受於無常之前。」○黄氏曰：「亡爲有，虛爲實，約爲泰，三者夸大欺妄之意，不實之謂也。人惟實也，則始終如一，故能有常。今其人不實如此，又豈敢望其有常哉？」○

張敬夫曰：「聖人、君子以學言，善人、有恒者以質言。」輔氏曰：「學至於聖人，則造乎極而無以復加矣。君子雖未及乎聖人，然其才德超出於衆，則其爲學亦已成矣。善人雖未必知學，然其資質之美，自然志於善而不志於惡。至於有恒者，則資質又不及善人，但亦純固而不務虛夸，守其一端則終身不易者也。」愚謂有恒者之與聖人，高下固懸絶矣，然未有不自有恒而能至於聖者也。故章末申言有恒之義，輔氏曰：「有恒者無二心，有特操，雖視聖人等級高下爲懸絶，然未有不自有恒而能至於聖者。故夫子於章末申言無恒者之虛夸，以見有恒者之篤實。」其示人入德之門，可謂深切而著明矣。

○子釣而不綱，弋不射宿。射，食亦反。

綱，以大繩屬網，絶流而漁者也。弋，以生絲繫矢而射也。宿，宿鳥。○洪氏曰：「孔子少貧賤，爲養與祭，或不得已而釣弋，如獵較是也。然盡物取之，出其不意，亦不爲也。此可見仁人之本心矣。待物如此，待人可知；小者如此，大者可知。」輔氏曰：「洪氏之説於事實義理備盡無餘矣。但常人之情，漁者必有求多之意，弋者必有幸中之心，然聖人之事止於如此，則可見其從心不踰矩之一端矣。不曰聖人之心而曰仁人之本心者，據此事只可謂之仁，然曰本心，則雖聖人，亦不能加豪末於此矣。」

○子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞擇其善者而從之，多見而識之，知之次也。」識，音志。

不知而作，不知其理而妄作也。輔氏曰：「作，爲也。一事必有一理，爲其事而不循其理，則是妄作也。」孔子自言未嘗妄作，蓋亦謙辭，然亦可見其無所不知也。輔氏曰：「夫子言此雖是謙辭，然於無所不通之聖，自有不可掩者。」識，記也。所從不可不擇，記則善惡皆當存之，以備參考。如此者雖未能實知其理，亦可以次於知之者也。

○互鄉難與言，童子見，門人惑。見，賢遍反。

互鄉，鄉名。其人習於不善，難與言善。惑者，疑夫子不當見之也。

子曰：「與其進也，不與其退也，唯何甚！人潔己以進，與其潔也，不保其往也。」

疑此章有錯簡。「人潔」至「往也」十四字，當在「與其進也」之前。潔，修治也。與，許也。往，前日也。言人潔己而來，但許其能自潔耳，固不能保其前日所爲之善惡也；但許其進而來見耳，非許其既退而爲不善也。蓋不追其既往，不逆其將來，以是心至，斯受之耳。唯字上下，疑又有闕文，大抵亦不爲已甚之意。輔氏曰：「以往，爲往前之事，然後見聖人不追其既往，不逆其將來之意。末乃以『不爲已甚』結之。然『唯何甚』一句亦不明白，故又疑上下必有闕文。」○愚謂：人前日不善而今日向善，未可知；今日向善後日又爲不善，亦未可知。若追其既往，又逆其方來，則已甚矣，故夫子云然。○程子曰：「聖人待物之洪如此。」

○子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」

仁者，心之德，非在外也。放而不求，故有以爲遠者；反而求之，則即此而在矣，夫豈遠哉？輔氏曰：「仁者，心之德，我固有之，非在外也。

如手之執，足之履，目之視，耳之聽，不假外求，欲之則至，何遠之有？而人不知反求而病其遠，此夫子所以發此論也。」〇蔡氏曰：「仁者，心之德，纔一收斂，則此心便在。」〇程子曰：「爲仁由己，欲之則至，何遠之有？」輔氏曰：「程子最得其文意之曲折，讀之者自當有所發。」

〇陳司敗問：「昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」

陳，國名。司敗，官名，即司寇也。胡氏曰：「《左氏傳》註：陳、楚名司寇爲司敗。」昭公，魯君，名稠。習於威儀之節，當時以爲知禮。故司敗以爲問，而孔子答之如此。

孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳爲同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」取，七柱反。

巫馬姓，期字，孔子弟子，名施。魯人。司敗揖而進之也。相助匿非曰黨。禮不娶同姓，而魯與吳皆姬姓。謂之吳孟子者，諱之使若宋女子姓者然。輔氏曰：「婦人稱姓，周女曰姬，宋女曰子，齊女曰姜，楚女曰芈是也。」

巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」

孔子不可自謂諱君之惡，又不可以娶同姓爲知禮，故受以爲過而不辭。輔氏曰：「自言諱君之惡，又不可以娶同姓爲知禮，則又顛倒是非，而有害於義理也。」〇吳氏曰：「魯蓋夫子父母之國，昭公，魯之先君也。司敗又未嘗顯言其事，而遽以知禮爲問，其對之宜如此也。及司敗以爲有黨，而夫子受以爲過，蓋夫子之盛德，無所不可也。然其受以爲過也，亦不正言其所以過，初若不知孟子之事者，可以爲萬世之法矣。」輔氏曰：「世之褊心狹量者雖一身無非過惡，然人一以過歸之，則拂然固拒而不受。惟聖人之盛德，無所不可，故受以爲過而不辭

也。」〇又曰：「聖人本無過也，而其所以過者，爲君諱也。若正言之，則卒成彰君之惡矣，故只曰『丘也幸，苟有過，人必知之』，初若不知孟子之事者。其誠意懇惻，從容中道，盡己而不責人之心，真可以爲萬世之法矣。且以有過而人知爲幸，又以垂教以警夫護疾而忌醫者。」〇陳氏曰：「吴氏之説甚精甚密，最發得聖人盛德之言，隨觸而應，自然從容中節而不失乎人情事理之宜，真可爲萬世法矣。」

〇子與人歌而善，必使反之，而後和之。和，去聲。

反，復也。必使復歌者，欲得其詳而取其善也。而後和之者，喜得其詳而與其善也。輔氏曰：「詳，謂首尾節奏之備也。取其善者，取人之善也。與其善者，與人爲善也。此兩句已説盡孔子當時之意。」此見聖人氣象從容，誠意懇至，而其謙遜審密，不掩人善又如此。或問：「謙遜審密，不掩人善。」曰：「聖人天縱多能，其於小藝，不待取於人而後足，而必欲得其詳如此，其謙遜審密可知也。然若不俟其曲終而遽和之，則亦幾於伐己之能，以掩彼之善矣。故必俟其曲終，以盡見其首尾節奏之善，然後使人復歌而始和之，則既不失其與人爲善之意，而又不掩其善也。然此亦聖人動容周旋自然中禮，非有意於爲之也，抑又見其從容不迫，不輕信而易悦之意。」〇《語録》曰：「他歌既善，使他復歌，聖人未遽和以攙雜之，如今人見人説得一話好，未待人了，便將話來攙他底，則是掩善。」〇輔氏曰：「自『氣象從容』以下，乃《集註》推言事外之意也。氣象從容，則在我謙遜而無攙言勦人之事；誠意懇至，則臨事審密而無苟簡率略之爲；謙遜者，禮之實；審密者，知之用；不掩人善，又仁者之心也。」〇胡氏曰：「氣象從容、誠意懇至者，歌而反、反而和，好善篤而取之不厭也。謙遜者，一藝之長領會不暇也。審密者，不輕聽易悦也。不掩人善者，不矜己而忽人也。」蓋一事之微，而衆善之集，有不可勝既者焉，永嘉陳氏曰：「必使復歌者，既欲彰其善之實，又欲暢其歌之情。而後和之者，示我樂善之無倦，詠歎而淫泆之也。只一歌詩耳，而意思綢繆容與若此，豈非衆善之集乎！」讀者宜詳味之。

〇子曰：「文，莫吾猶人也。躬行君子，則吾

未之有得。」

莫，疑辭。《語録》曰：「猶今人云『莫是如此否』。」猶人，言不能過人，而尚可以及人。未之有得，則全未有得，皆自謙之詞。而足以見言行之難易緩急，欲人之勉其實也。輔氏曰：「教人者務盡其辭，多不謙下，惟聖人則不然，雖其言之謙下，而教亦自行於中，此所以爲不可及也。文雖不能過人，而尚可及人，則見文之在人不難爲，而不必於求工之意。躬行君子全未有得，則見行之在人有難爲之實，當勉而求之，不可有半塗而廢之失。且勉人以爲其實，而亦不廢其文，但有先後緩急之序。合而觀之，又見其雖不遜其能，而亦不失其謙，一言之中，指意反覆，更出互見，曲折淵永，非聖人而能若是哉！」○謝氏曰：「文雖聖人無不與人同，故不遜；能躬行君子，斯可以入聖，故不居。猶言『君子道者三，我無能焉』。」

○子曰：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」公西華曰：「正唯弟子不能學也。」

此亦夫子之謙辭也。聖者，大而化之。仁，則心德之全而人道之備也。輔氏曰：「德極其大而滓查渾化，泯然無復可見之迹，斯謂之聖。仁之一字，偏言之則一事，專言之則包義禮智信四者。此對聖而言，則是專言之也。故以爲心德之全，人道之備。」○胡氏曰：「心德，内也；人道，外也。全與備，皆極至之謂也，兼内外限量而極言之。」爲之，謂爲仁聖之道。誨人，亦謂以此教人也。《語録》曰：「他也不曾説是仁聖，但爲之，畢竟是箇甚麼？誨人，畢竟是以甚麼物事誨人？這便知得是『爲之』是爲仁聖之道，『誨人』是以仁聖之道誨人。」然不厭不倦，非己有之則不能，輔氏曰：「爲之不厭者，仁聖之實。誨人不倦者，仁聖之施。非在己有仁聖之德，豈能如是？」誨所以弟子不能學也。○晁氏曰：「當時有稱夫子聖且仁者，以故夫子辭之。苟辭之而已焉，則無以進天下之材，率天下之善，將使聖與仁爲虚器，而人終莫能至矣。故

孔子雖不居仁聖，而必以『爲之不厭，誨人不倦』自處也。『可謂云爾已矣』者，無他之辭也。公西華仰而嘆之，其亦深知夫子之意矣。」晁氏，名説之，清豐人。○輔氏曰：「晁氏於辭意尤更明備，若非當時有稱夫子聖且仁者，則夫子何爲而自爲謙辭如此哉？既爲謙辭而不居仁聖矣，若非慮其所終而爲勉進後世學者之計，則又何爲而復以『爲之不厭，誨人不倦』之説繼其後哉？『則可謂云爾已矣』者，極言其無復他説，而使學者致其思也。公西華便能仰而嘆曰『正唯弟子不能學也』，蓋即其『爲之不厭，誨人不倦』二事而見夫子實全仁聖之德，非學者所能企及也。然則華之學識，蓋亦亞於子夏矣。」

○子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。《誄》曰：『禱爾于上下神祇。』」子曰：「丘之禱久矣。」誄，力軌反。

禱，謂禱於鬼神。有諸，問有此理否。《誄》者，哀死而述其行之詞也。胡氏曰：「哀死者，憂其或不可救也。述其行者，恐其行有未至也。」上下，謂天地。天曰神，地曰祇。《文集》曰：「只是引此古語以明有禱之理，非謂欲禱于皇天后土也。」禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。或問此一節。曰：「禱雖臣子之禮，而其詞則固述其君父悔過遷善之詞，以解謝鬼神之譴怒也。」無其理則不必禱，既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷。其素行固已合於神明，故曰：「丘之禱久矣。」《文集》曰：「聖人固有不居其聖時節，又有直截擔當無所推遜時節。」又《士喪禮》，疾病行禱五祀，蓋臣子迫切之至情，有不能自已者，初不請於病者而後禱也。故孔子之於子路，不直拒之，而但告以無所事禱之意。或問：「行禱五祀，著於《禮經》，今子路請之，而夫子不從，何也？」曰：「以理言之，則聖人之言盡矣；以事言之，則禱者臣子至情迫切之所爲，非病者之所與聞也。病而與聞乎禱，則是不安其死，而諂於鬼神，以苟須臾之生，君子豈爲是哉！」曰：「然則聖人直以爲無事於禱，何也？」曰：「是蓋有難言者，然以理言，則既兼舉之矣。」

蓋祈禱卜筮之屬，皆聖人之所作，至於夫子而後教人一決諸理，而不屑於冥漠不可知之間，其所以建立人極之功，於是爲備。」○《文集》曰：「疾病行禱者，臣子之於君父各禱於其所當祭，士則五祀是也。子路所欲禱，必非淫祀，但不當請耳，故孔子不以爲非，而但言不必禱之意。」○輔氏曰：「疾病而行禱，乃臣子迫切之至情，在周公猶爲之然。於周公則可，武王則不可。子路則可，夫子則不可。領子路之至情，明在己之正理，夫子之心，即天地鬼神之心也。」

○子曰：「奢則不孫，儉則固。與其不孫也，寧固。」孫，去聲。

孫，順也。固，陋也。奢儉俱失中，而奢之害大。輔氏曰：「奢則不孫以犯上，儉則固陋而已。不孫之害，其流無窮，固之害，止此而已。」○晁氏曰：「不得已而救時之敝也。」輔氏曰：「道以中爲至，奢儉皆非理之中。夫子此言出於不得已，以救時奢靡之失耳。」

○子曰：「君子坦蕩蕩，小人長戚戚。」

坦，平也。蕩蕩，寬廣貌。程子曰：「君子循理，故常舒泰；小人役於物，故多憂戚。」輔氏曰：「惟平故寬廣，惟險故多憂。天理常平，人欲常險。」○胡氏曰：「程子以循理、役於物分言，乃蕩蕩、戚戚之所由生也。理者本乎自然，人能循其自然而行之，則上下四旁不相侵越，故坦然而平。平則仰不愧，俯不怍，此所以舒泰也。役於物者，爲物所役也。求名者役於名，求利者役於利，凡意之所發不與理合者，皆役於物也。行險僥倖，患得患失，此所以憂戚也。」○程子曰：「君子坦蕩蕩，心廣體胖。」輔氏曰：「心廣體胖，所以指言坦蕩蕩之氣象。」

○子温而厲，威而不猛，恭而安。

厲，嚴肅也。人之德性本無不備，而氣質所賦，鮮有不偏，輔氏曰：「德性，指無極之真而言也，理之在人，固無所不備矣。氣質，指陰陽五行之氣而言也，氣之在人，則有厚薄昏明之異，故鮮有不偏者。」惟聖人全體渾然，陰陽合德，故其中和之氣見於容貌之間者如此。輔氏曰：「陰陽合德，指氣而言。中者，性也。和者，氣也。而曰中和之氣者，併

性與氣而言之。」○陳氏曰：「自陽根陰而言，則濕者陽之和，厲者陰之嚴，威者陽之震，不猛者陰之順，恭者陽之主，安者陰之定。自陰根陽而言，則温者陰之柔，厲者陽之剛，威者陰之慘，不猛者陽之舒，恭者陰之肅，安者陽之健。蓋渾然無適而非中和之極，不可得而偏指也。」○胡氏曰：「全體渾然者，非一氣之偏也。陰陽合德者，兼乎二氣，乃得中也。」○愚謂：全體渾然，應上文德性而言。陰陽合德，應上文氣質而言。所以言全體渾然於陰陽合德之上。門人熟察而詳記之，亦可見其用心之密矣。輔氏曰：「用心不密，則見其温而不見其厲，見其威而不見其不猛，見其恭而不見其安。」抑非知足以知聖人而善言德行不能記，故程子以爲曾子之言，學者所宜反復而玩味也。

泰伯第八

凡二十一章。

子曰：「泰伯，其可謂至德也已矣！三以天下讓，民無得而稱焉。」

泰伯，周大王之長子。至德，謂德之至極，無以復加者也。三讓，謂固遜也。無得而稱，其遜隱微，無迹可見也。或問：「三讓之爲固遜。」曰：「古人辭遜，以三爲節，一辭爲禮辭，再辭爲固辭，三辭爲終辭。古註但言三遜，而不解其目也，今必求其事以實之，則亦無所據矣。」曰：「何以言其遜於隱微之中也？」曰：「泰伯之遜，無揖遜授受之跡，人但見其逃去不反而已，不知其遜者，見其遜國而已，而不知所以使文武有天下者，實由於此，則是以天下遜也。」曰：「其爲至德何也？」曰：「遜之爲德既美，至於三，則其遜誠矣；以天下遜，則其所遜大矣；而又隱晦其迹，使民無得而稱焉，則其遜也，非有爲名之累矣，此其德所以爲至極而不可以有加也。」蓋大王三子：長泰伯，次仲雍，次季歷。大王之時，商道寖衰，而周日彊大。季歷又生子昌，有聖德。大王因有翦商之志，而泰伯不從，《語録》曰：「問：『大王有翦商之志，果如此否？』曰：『《詩》裏分明説「實始翦商」。』

問：『恐《詩》是推本得天下之由如此。』曰：『若推本説，不應下「實始翦商」。』」○又曰：「大王翦商，自是他周人恁麽説，若無此事，他豈肯自誣其祖？ 左氏分明説泰伯不從，不知不從是不從甚麽事。」大王遂欲傳位季歷以及昌。泰伯知之，即與仲雍逃之荆蠻。《語録》曰：「泰伯只見大王有翦商之志，自是不合他意，便掉了去。」○問：「泰伯固足以遂其所志，其如父子之情何？」曰：「到此却顧卹不得。父子、君臣一也，大王見商政日衰，知其不久，是以有翦商之意，亦至公之心也。至於泰伯，則惟君臣之義截然不可犯，是以不從。二者各行其心之所安，聖人未嘗説一邊不是，亦可見矣。」於是大王乃立季歷，傳國至昌，而三分天下有其二，是爲文王。文王崩，子發立，遂克商而有天下，是爲武王。夫以泰伯之德，當商周之際，固足以朝諸侯有天下矣，乃棄不取而又泯其迹焉，則其德之至極爲何如哉！《文集》曰：「至德有兩處：一爲文王而發，對武王誓師而言；一爲泰伯而發，對大王翦商而言。若論其志，則文王固高於武王，而泰伯所處，又高於文王。若論其事，則泰伯、王季、文王、武王皆處聖人之不得已，而泰伯爲獨全其心，表裏無憾也。」蓋其心即夷齊扣馬之心，而事之難處有甚焉者，《語録》曰：「夷齊處君臣間，道不合則去；泰伯處父子之際，又不可露形迹，只得不分不明且去。某書謂大王有疾，泰伯採藥不返，疑此時去也。」宜夫子之歎息而贊美之也。泰伯不從，事見《春秋傳》。

○子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則葸，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。葸，絲里反。絞，古卯反。

葸，畏懼貌。絞，急切也。《語録》曰：「絞，如繩兩頭絞得緊，都不寬舒，則有證父攘羊之事矣。」無禮則無節文，故有四者之弊。輔氏曰：「禮者，天理之節文，所以防其過而使之中也。恭、慎，柔德也。勇、直，剛德也。四者雖皆美德，然無禮以爲之節文，則過而爲四者之弊。故恭而無禮以節文之，則巽在牀下，故勞而不安；謹而無禮以節文之，則臨事懾怯，故葸而多

懼；勇而無禮以節文之，則尚氣任力，而必至於作亂；直而無禮以節文之，則率情徑行，而必至於絞訐。惟有禮以爲之節文，則中焉止矣，寧有弊哉？」

君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷。」

君子，謂在上之人也。愚謂：前一節言在己之德而已，後一節則其效下及於民，故知君子在上之人也。興，起也。偷，薄也。○張子曰：「人道知所先後，則恭不勞、謹不葸、勇不亂、直不絞，民化而德厚矣。」○吴氏曰：「君子以下，當自爲一章，乃曾子之言也。」愚案：此一章與上文不相蒙，而與首篇謹終追遠之意相類，吴説近是。胡氏曰：「張子通解爲一章者，以六句皆以『則』爲轉語。上四則字，其弊也；下二則字，其效也。弊亦效之不善者也。謂人道知所先後者，上四句以有禮爲先也；下二句以篤親不遺故舊爲先也。然析而觀之，前四句反説，後二句正説，各爲一類。故吴氏疑爲兩章，又疑爲曾子之言者，固與謹終追遠之意同。而下文五章，亦皆曾子事，或者以類相從也。」

○曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足！啓予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」夫，音扶。

啓，開也。曾子平日以爲身體受於父母，不敢毁傷，故於此使弟子開其衾而視之。《詩·小旻》之篇。戰戰，恐懼。兢兢，戒謹。臨淵，恐墜。履冰，恐陷也。曾子以其所保之全示門人，而言其所以保之之難如此；至於將死，而後知其得免於毁傷也。《語録》曰：「曾子奉持遺體，無時不戒謹恐懼，直至啓手足之時，方得自免。」○又曰：「君子未死之前，此心常恐。」小子，門人也。語畢而又呼之，以致反復丁寧之意，其警之也深矣。○程子曰：「君子曰終，小人曰死。君子保其身以没，爲終其事也，故曾子以全歸爲免矣。」輔氏曰：「君子曰終，小人曰死，此《檀弓》所載子張將死之言

也。終者所以成其始之辭，而死則澌盡無餘之義。君子平日以保身爲事，故於將歿而以爲終也，如曾子所謂免者是也。」尹氏曰：「父母全而生之，子全而歸之。曾子臨終而啓手足，爲是故也。非有得於道，能如是乎？」輔氏曰：「父母全而生之，子全而歸之，此《祭義》所載曾子述孔子之言也。今若此，可謂非苟知之，亦允蹈之矣。曾子平日見道明，信道篤，故能始終不息如此，非謂一旦有得於道，便能超脱生死而不怛不怖，如釋氏之説也。」范氏曰：「身體猶不可虧也，況虧其行以辱其親乎？」輔氏曰：「范氏警切學者於德性上做工夫，尤爲切至。」〇胡氏曰：「范氏正恐學者但以曾子不虧其身而已，則將有僥倖苟免之意，故又特以不虧其行申言之，所以厲中人也。」

〇曾子有疾，孟敬子問之。

孟敬子，魯大夫仲孫氏，名捷。問之者，問其疾也。

曾子言曰：「鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。

言，自言也。胡氏曰：「禮：自言曰言，答述曰語。」鳥畏死，故鳴哀。人窮反本，故言善。輔氏曰：「人性本善，凡爲惡者，役於氣，動於欲，而陷溺焉耳，非其本性然也。至於將死，氣消矣，欲息矣，則反本而言善，乃理之宜。」此曾子之謙辭，欲敬子知其所言之善而識之也。

君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顔色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。」遠、近，並去聲。

貴，猶重也。陳氏曰：「此章主意，最重在貴字上。」容貌，舉一身而言。暴，粗厲也。慢，放肆也。《語録》曰：「如人狠戾，固是暴；稍不温恭，亦是暴。如人倨肆，固是慢；稍或怠緩，亦是慢。」〇又曰：「粗，不精細也。」信，實也。正顔色而近信，則非色莊也。《文集》曰：「此言持養久熟之功。正其顔色，即近於信，蓋表裏如一，非但色莊而已。以上下兩句考之，可見非謂正顔色即是近信也，若非持養有素，則正

顔色而不近信者多矣。」○《語録》曰：「信是信實。色，有『色厲而内荏』者，『色莊』者，『色取仁而行違』者，苟不近實，安能表裏如一乎？」問：「正是着力之辭否？」曰：「亦著力不得。若不到近實處，正其顔色，但見作僞而已。」○又曰：「這須是裏面正後，顔色自恁地正，方是近信。」辭，言語。氣，聲氣也。鄙，凡陋也。倍，與背同，謂背理也。《語録》曰：「今人議論，有見得雖無甚差錯只是淺近者，此是鄙。又有説得甚高而實背於理者，此是倍。」○又曰：「鄙便是説一樣卑底説話，倍是逆理。」籩，竹豆。豆，木豆。言道雖無所不在，然君子所重者，在此三事而已。是皆脩身之要、爲政之本，學者所當操存省察，而不可有造次顛沛之違者也。《文集》曰：「脩身之要、爲政之本二句最宜玩味，但莊敬、誠實、涵養，亦非動容貌、正顔色、出辭氣之外，別有一段工夫，只是就此持守着力，至其積久純熟，乃能有此效而不費力耳。」○黄氏曰：「容貌、顔色、辭氣，見於外者也，欲正其外，亦不過致謹於言動之間而已。今《集註》以爲操存省察，則反用力於其内，未有不正其内而能正其外者也。況夫暴慢也、信也、鄙倍也，皆心術之所形見者也，不正其内，安能使其外之無不正乎？有諸中以形諸外，制於外以養其中，則心可正，理可明，敬可存，誠可固，脩身之要，孰有急於此者乎！」○陳氏曰：「《集註》舊本以爲脩身之驗，非莊敬誠實涵養有素者不能，則平時涵養之説也。今本以爲脩身之要，學者所當操存省察而不可有造次顛沛之違，則臨事持守之説也。舊説雖有根原，然却在三言之外起意，其工夫全在目前，而目下則疎闊，任其自爾。不若今本工夫縝密親切，既可以包平日涵養在内，又從目今臨事，以至於將死一息未絶之前，皆無有頃刻之違，其所謂操存，則在上三句，所謂省察，則在下三句，本末不偏，終始兼貫，其義爲長。」若夫籩豆之事，器數之末，道之全體固無不該，然其分則有司之守，而非君子之所重矣。《語録》曰：「籩豆之事雖亦道之所寓，然自有人管了，君子只脩身而已。」○又曰：「人於身己上事都不照管，却只去理會那籩豆等小事，便不得。只這箇自有有司，但責之有司便得。若全不曉，如何解任那有司？若籩裏盛有汁底物事，豆裏盛乾底物事，自是不得。也須着曉始得，但所

重者是上面三事耳。」〇程子曰：「動容貌，舉一身而言也。周旋中禮，暴慢斯遠矣。正顔色則不妄，斯近信矣。出辭氣，正由中出，斯遠鄙倍。三者正身而不外求，故曰籩豆之事則有司存。」《語録》曰：「明道之言，簡約明白，意旨深遠。」尹氏曰：「養於中則見於外，曾子蓋以脩己爲爲政之本。若乃器用事物之細，則有司存焉。」《語録》曰：「尹氏温淳易直，故有得於平日涵養之原。」

〇曾子曰：「以能問於不能，以多問於寡；有若無，實若虚，犯而不校，昔者吾友嘗從事於斯矣。」

校，計校也。友，馬氏以爲顔淵是也。胡氏曰：「今從之者，非顔子不足以當之也。」顔子之心，唯知義理之無窮，不見物我之有間，故能如此。胡氏曰：「唯知義理之無窮者，自脩之念不已也，故雖能而常若不能，雖多而常若寡，雖有且實而常若無若虚焉。不見物我之有間者，視人猶己也，故人雖有侵犯於我，在我不起計校之心焉。」〇謝氏曰：「不知有餘在我，不足在人；不必得爲在己，失爲在人，非幾於無我者不能也。」《語録》曰：「問：『顔子已是無我，《集註》如何下幾字？』曰：『聖人全是無我，顔子却但是不以我去壓人，却尚是有箇人與我相對在，聖人便和人我都無了。』」〇輔氏曰：「不知有餘在己，不足在人，以理言也，所以釋『以能問於不能』，至『實若虚』四句也。不必得爲在己，失爲在人，以事言也，所以釋『犯而不校』一句也。」

〇曾子曰：「可以託六尺之孤，可以寄百里之命，臨大節而不可奪也。君子人與？君子人也。」與，平聲。

其才可以輔幼君，攝國政，其節至於死生之際而不可奪，可謂君子矣。《語録》曰：「托六尺之孤，謂輔幼主。寄百里之命，謂攝國政。」〇又曰：「託六尺之孤，寄百里之命，才者能之。至於臨大節而不可奪，則非有德者不能也。」〇又曰：「如霍光擁昭

立宣，可謂有才，而其妻毒許后，事不能制，便不是臨大節不可奪。」○又曰：「問：『此本是兼才節説，然緊要處却在節操上。』曰：『不然。三句都是一般説，須是才節兼全，方謂之君子。若無其才，是徒有其節，雖死何益？如受人託孤之責，自家雖無欺之之心，却被別人欺了，也是自家不了事，不能受人之託矣。如受人百里之寄，自家雖無竊之之心，却被別人竊了，也是自家不了事，不能受人之寄矣。自家徒能臨大節而不可奪，却不能了得他事，雖能死也，只是箇枉死，濟得甚事？如晉之荀息是也。所謂君子者，豈是斂手並脚底村人？既曰君子，須是事事理會得方可，若但有節而無才，也喚做好人，只是不濟得事耳。』」○輔氏曰：「才者，德之用；節者，德之守；而君子，則成德之名也。」○胡氏曰：「《周禮疏》云『六尺，年十五』，故知爲幼君也。《孟子》曰『公侯皆方百里』，故知爲國政也。『輔幼君，攝國政』，言其『可』者，度其能也，故云『才』。『臨大事』，言其『不可奪』者，論其操也，故云『節』。才者，德之用；節者，德之守。二者不可偏廢，有其節，無其才，雖無欺人之心，而未必足以託，恐不免爲他人所欺也。雖無竊之之心，而未必足以寄，恐不免爲他人所竊也。爲人欺竊而徒死，無益也，荀息之徒是也。有其才無其節，則大者不足觀矣，霍光奪於妻子之愛是也。二者雖若並言，而節爲之本，上二句皆云『可以』，下一句乃所以承上文也。謂既能爲彼，而又所守如此，始決然可謂之君子。」與，疑詞。也，決詞。設爲問答，所以深著其必然也。○程子曰：「節操如是，可謂君子矣。」愚謂：《集註》既以才與節並言，而復引程子節操之説，蓋其重在節也。

○曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。

弘，寛廣也。《語録》曰：「弘是寛廣耐事，事事都着得。道理也着得多，人物也着得多。若着得這一箇，着不得那一箇，便不是弘。」○又曰：「弘雖是寛廣，却被人只把做度量寛容看了，便不得。且如『執德不弘』，便是此弘字，謂如人有許多道理。及至學來，下梢却做得狹窄了，便是不弘。」○又曰：「若容民蓄衆底事，也是弘，便是外面事。而今人説弘字，多做容字説了，則這弘字裏面無用工夫處。」○又曰：「弘字只對隘字看，便見得。如看文字相似，只執一説，見衆説皆不復取，便是不弘。若是弘底人，便包容衆説。又非是於中無所可否。包容之

中，又爲判別，此便是弘。」○胡氏曰：「寬則容受之多，廣則承載之闊也。」

毅，彊忍也。《語録》曰：「毅，是立脚處堅忍强厲，擔負得去底意。」○又曰：「毅是忍耐持守，着力去做。」○又曰：「毅却是發處勇猛，行得來彊忍。」○胡氏曰：「彊則執持之堅，忍則負荷之久也。」

非弘不能勝其重，非毅無以致其遠。《語録》曰：「弘乃能勝得箇重任，毅便是能擔得遠去。弘而不毅，雖勝得重任，却恐去前面倒了。」○輔氏曰：「寬廣，故能容受；能容受，然後能勝其重。彊忍，故能堅決；能堅決，然後能致其遠。」○胡氏曰：「惟弘然後能任重，不以一善而自足也。惟毅然後能道遠，不以半塗而自廢也。」

仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」

仁者，人心之全德，而必欲以身體而力行之，可謂重矣。一息尚存，此志不容少懈，可謂遠矣。輔氏曰：「仁包四者，無物不體，以爲己任，可謂『重』矣，非寬洪容受，何以勝其任？且曰『必欲身體而力行之』，則異乎説仁而但欲知之者矣。與生俱生，無有間斷，死而後已，可謂『遠』矣，非强忍堅決，何以致其遠？且曰『此志不容少懈』，則信乎求仁者不可有造次顛沛之違矣。」

○程子曰：「弘而不毅，則無規矩而難立；毅而不弘，則隘陋而無以居之。」《語録》曰：「弘而不毅，如近世楊氏之學者，其流與世之常人無以異。毅而不弘，如胡氏門人，都恁地撑腸拄肚，少間都没頓著處。」○陳氏曰：「如柳下惠，是弘底人，其流失之不恭，則無規矩而難立，然惠却不以三公易其介，是弘而能毅也。伯夷是毅底人，其流失之隘，則是隘陋而無以居之，然夷却不念舊惡，是毅而能弘也。弘而能毅，則和而不流，而有規矩矣。毅而能弘，則中立而不倚，而有以居之矣。」又曰：「弘大剛毅，然後能勝重任而遠到。」輔氏曰：「此又釋先弘而後毅之義也。譬如重擔子必先擔得起，然後可論其所行之遠近。」○胡氏曰：「程子初言弘毅不可以偏廢，再言必弘毅而後可以任重而道遠也。」

○子曰：「興於《詩》，

興，起也。《詩》本性情，有邪有正，胡氏曰：

「如二南之正始爲正，鄭衛之淫奔爲邪也。」其爲言既易知，胡氏曰：「《詩》之詞，明白洞達也。」而吟詠之間，抑揚反復，其感人又易入。輔氏曰：「吟咏，謂詠歌其詩。抑揚，謂詠嘆之聲。或高或下，反復謂詠，歌之不一而足。」○胡氏曰：「吟詠者，歌永言也。抑揚者，聲音高下也。反復者，前後重復也。」故學者之初，所以興起其好善惡惡之心，而不能自已者，必於此而得之。胡氏曰：「《詩》之正，可以感發其善心；《詩》之邪，可以懲創其逸志，所以興也。」

立於禮，

禮以恭敬辭遜爲本，而有節文度數之詳，胡氏曰：「恭主一身而言，敬主一心而言，處己之道也。辭者，解使去己；遜者，推以與人，接物之方也。節文，品節文章也；度數，制度數目也。既有以爲處己接物之本，而周旋曲折，又能纖悉如此。」可以固人肌膚之會，筋骸之束。胡氏曰：「人之肌膚本有所會，筋骸本有所束，至此又愈堅固也。」故學者之中，所以能卓然自立，而不爲事物之所揺奪者，必於此而得之。輔氏曰：「禮雖本於恭敬辭遜，然規矩森嚴，節目明備，外足以固人之肌膚筋骸，而内足以禁人之非心逸志。學者之中，於此固執而允蹈焉，則足踏實地，卓然自立，而外物不足以摇奪之。」

成於樂。」

樂有五聲十二律，更唱迭和，以爲歌舞八音之節，《語録》曰：「問：『樂有五聲十二律，更唱迭和，恐是迭爲賓主否？』曰：『《書》所謂「聲依永，律和聲」，蓋人聲自有高下，聖人制五聲以括之。宫聲洪濁，其次爲商，羽聲輕清，其次爲徵，清濁洪纖之中爲角，此五聲之别，以括人聲之高下。聖人又制十二律以節五聲，中又各有高下，每聲又分十二等。謂如以黄鍾爲宫，則是太簇爲商，姑洗爲角，林鍾爲徵，南吕爲羽。還至無射爲宫，便是黄鍾爲商，太簇爲角，中吕爲徵，林鍾爲羽。然而無射之律只長四寸六七分，而黄鍾長九寸，太簇長八寸，林鍾長六寸，則宫聲槩下面商、角、羽三聲不過。故有所謂四清聲，夾鍾、大吕、黄鍾、太簇是也。蓋用其半數，謂如黄鍾九寸只用四寸半，餘三律亦然。如此則宫聲可以概之，其聲和矣。看來十二律皆有清聲，只説

四者，意其取數之甚多者言之。』」〇又曰：「人以五聲十二律爲樂之末，若不是五聲十二律，如何見得這樂？便是無樂了。五聲十二律，皆有自然之和氣。古樂不可見，然今之歌曲，亦有所謂五聲十二律，方做得曲，亦似古樂一般。如彈琴亦然。只他底是邪，古樂是正，所以不同。」可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓。《語録》曰：「查滓，是他勉强用力，不出於自然，而不安於爲之之意，聞樂則可以融化了。」〇胡氏曰：「邪穢，隱惡之未去者也。查滓，病根之未除者也。」故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。《語録》曰：「問：『五聲十二律，作者非一人，不知如何能和順道德？』曰：『如金石絲竹，匏土革木，雖是有許多，却打成一片。清濁高下，長短小大，更唱迭和，皆相應渾成一片，有自然底和氣，不是各自爲節奏，歌者歌此而已，舞者舞此而已，所以聽之可以和順道德者，須是先有興《詩》、立禮工夫，然後用樂以成之。』」〇輔氏曰：「樂雖始於詩歌，而聖人依之以五聲，和之以十二律，更唱迭和而以爲歌舞八音之節，所以合天人之和。以養人之耳目，説人之情性，蕩滌其邪穢而使之不存，消融其查滓而使之盡化。學者於此涵泳而優游焉，則能至義精仁熟之地，而於道德各極其和順，而無一豪彊勉拂戾之意也。興則起，立則不反，成則渾全，此三節，其間甚闊。學者於此真積而力久焉，則自當知之。」〇按《内則》，十歲學幼儀，十三學樂誦《詩》，二十而後學禮。則此三者，非小學傳授之次，乃大學終身所得之難易、先後、淺深也。《語録》曰：「這處是大學終身之所得。如十歲學幼儀，十三學誦《詩》，從小時皆恁地學一番了，做一箇骨子在這裏，到後來方得他力。禮，小時所學，則是學事親事長之節，乃禮之小者。年到二十，所學乃是朝廷宗廟之禮，乃禮之大者。到『立於禮』時，始得禮之力。樂，小時亦學了，到『成於樂』時，始得樂之力，不是大時方去學。《詩》却是初間便得力，説善説惡却易曉，可以勸，可以戒。禮只捉住在這裏，樂便難精。《詩》有言語可讀，禮有節文可守。樂是他人作，與我有甚相關？如人唱曲好底，凡有聞者，人人皆道好。樂雖作於彼，而聽者自然竦動感發，故能義精仁熟而和順道德。」〇輔氏曰：

「《少儀》謂：幼少奉事長上之禮，禮之小者也。樂，則六樂之器，鍾鼓管磬之屬，樂之一物耳。先禮而後樂，亦宜也，學詩反在其後者，凡樂之器，皆所以節夫詩之音律，須以漸習之，而未可以一旦盡能也，故先學樂而後誦《詩》。二十而後學禮，此則禮之大者，如六禮之屬，三千三百之大全也，故成而後學焉。此蓋小學傳授之次。而此章所記，乃大學終身所得之難易先後淺深焉，《詩》易於禮，禮易於樂，興者淺，立者深，成則又其深者也，故其先後之序如此，此三者之序所以不同也。而小學於學禮之後，亦終之以舞《大夏》。《大夏》，禹樂，樂之文武備者也，是亦所以終於樂也。」〇永嘉陳氏曰：「此章先禮而後樂，《内則》先樂而後禮，此章非爲學之序，乃論其終身所得之先後也。學之序當如《内則》，至其將來得力處，其先善心興起，是於詩上得力；其次操守植立，是於禮上得力；至末梢德性純熟，是於樂上得力。」程子曰：

「天下之英才不爲少矣，特以道學不明，故不得有所成就。夫古人之詩，如今之歌曲，雖閭里童稚，皆習聞之而知其說，故能興起。今雖老師宿儒，尚不能曉其義，況學者乎？是不得興於詩也。古人自洒掃應對，以至冠、昏、喪、祭，莫不有禮。今皆廢壞，是以人倫不明，治家無法，是不得立於禮也。古人之樂：聲音所以養其耳，采色所以養其目，歌詠所以養其性情，舞蹈所以養其血脉。今皆無之，是不得成於樂也。是以古之成材也易，今之成材也難。」

胡氏曰：「程子以爲今皆無此，蓋因世變而傷嘆焉。學者則當因其尚存者而深考之，不可以自晝也。」〇真氏曰：「自周衰，禮樂崩壞，然禮書猶有存者，制度文爲尚可考尋。樂書則盡闕不存，後之爲禮者，既不能合先王之制，而樂尤甚焉。今世所用，大抵鄭衛之音，雜以夷狄之聲而已，適足以蕩人心，壞風俗，何能有補乎？然禮樂之制雖亡，而禮樂之理則在，故《樂記》又謂：致禮以治身，致樂以治心。外貌斯須不莊不敬，而嫚易之心入之矣；中心斯須不和不樂，則鄙詐之心入之矣。莊敬者，禮之本也，和樂者，樂之本也，學者誠能以莊敬治其身，和樂養其心，則於禮樂之本得之矣，是亦足以立身而

成德也。三百篇之詩雖云難曉，今諸老先生發明其義，了然可知，如能反復涵泳，直可以感發其性情，則所謂『興於詩』者，亦未嘗不存也。」

○子曰：「民可使由之，不可使知之。」

民可使之由於是理之當然，而不能使之知其所以然也。或問此一節。曰：「理之所當然者，所謂民之秉彝，百姓所日用者也，聖人之爲禮樂刑政，皆所以使民由之也。其所以然，則莫不原於天命之性，雖學者有未易得聞者，而況於庶民乎？蓋不能使之知，非不使之知也。」○陳氏曰：「理之當然，如父慈子孝之類，亦是大綱，說其纖悉曲折，乃是中間慈孝節目，如《内則》許多事件之類，皆日用常行當然底。非謂其所以然者，所以然乃根原來歷，是性命之本處。」○程子曰：「聖人設教，非不欲人家喻而户曉也，然不能使之知，但能使之由之爾。若曰聖人不使民知，則是後世朝四暮三之術也，豈聖人之心乎？」輔氏曰：「所謂聖人不使民知者，乃老氏愚民、莊子以智籠愚之說。朝三暮四，朝四暮三，詭譎不誠，聖人而肯爲是哉？使民家喻而户曉者，聖人之本心，不能使之知之，但能使之由之者，聖人之不得已也。」○真氏曰：「朝四暮三，出《列子》：狙公賦芧曰『朝三暮四』，衆狙皆怒，曰『朝四暮三』，衆狙皆喜。猿狙無知而易誑，亦如愚民不知義理，輕爲喜怒也。聖人之教，惟恐不能開明下民之心，如申、韓、斯、鞅之徒，所以治其國者，專用愚黔首之術，不知民可欺以暫，不可欺以久。故卒以此亡，可不戒哉！」

○子曰：「好勇疾貧，亂也。人而不仁，疾之已甚，亂也。」好，去聲。

好勇而不安分，則必作亂。惡不仁之人而使之無所容，則必致亂。輔氏曰：「亂，謂害理、傷道、爭鬭、悖逆之事。好勇則有作亂之資，不安分則有作亂之理，此其亂在我。惡不仁之人而使之無所容，事窮勢迫，則必有不肖之心應之，此其亂在人。」二者之心，善惡雖殊，然其生亂則一也。輔氏曰：「好勇疾貧，則其心固惡矣。若其惡不仁之心，則本善也，但疾之已甚，則亦流於不仁矣。故好勇疾貧之亂，乃不知義者之所爲。疾不仁已甚之亂，乃不依仁者之所致，使

其心終於善，則亦何由致亂哉！」

○子曰：「如有周公之才之美，使驕且吝，其餘不足觀也已。」

才美，謂智能技藝之美。輔氏曰：「凡能有爲者，皆才也，然有美有惡。若周公之智能技藝，則又才之美者也，《金縢》之書，周公自言其多才多藝，勝於武王；又觀其作《周禮》一書，天下細微之事，蓋無不知，無不能也，其智能技藝之美可見。」驕，矜夸。吝，鄙嗇也。○程子曰：「此甚言驕吝之不可也。蓋有周公之德，則自無驕吝；若但有周公之才而驕吝焉，亦不足觀矣。」輔氏曰：「德出於理，才出於氣。世固有優於德而短於才者，然德極其盛，則才亦無不足。若但有其才而無其德，則雖有智能技藝之美，必不能居廣居，立正位，行大道，爲向上一着事。」又曰：「驕，氣盈。吝，氣歉。」《文集》曰：「吝之所有，乃驕之所恃也，故驕而不吝，無以保其驕；吝而不驕，無所用其吝。此盈於虚者，所以必歉於實；而歉於實者，所以必盈於虚也。」○愚謂：矜夸鄙嗇，所以釋字義。氣盈氣歉，則又推原矜夸鄙嗇之所由生也。愚謂驕吝雖有盈歉之殊，然其勢常相因。蓋驕者吝之枝葉，吝者驕之本根。故嘗驗之天下之人，未有驕而不吝，吝而不驕者也。《語録》曰：「驕却是枝葉發露處，吝却是根本藏蓄處。如説道理，這自是世上公共底物事，合當大家説出來。世上自有一般人，自恁地吝惜，不肯説與人，他只怕人都識了，却没差異，所以吝惜在此。獨有自家會，別人都不會，自家便驕得他，便欺得他。如貨財，也只是公共底物事，合使便着使。若只恁地吝惜，合使不使，只怕自家無了，別人却有，無可强得人，所以吝惜在此。獨是自家有，別人無，自家便做大，便欺得他。」○胡氏曰：「驕其張王，吝其收縮也。姑以驕吝於財者觀之，方其吝也，收縮閉藏，惟恐人知，及其驕也，張王矜夸，惟恐人不知。其迹若相背而馳者，然其所以閉藏者，乃欲資以矜夸也，其所以矜夸者，即前日閉藏者爲之地也。譬之枝葉本根，相爲貫通也。《集註》特發此義以曉人，欲人知其病根而藥之。驕之證，發於外；吝之證，藏於内。發者易見，而藏者難知。學者欲翦其枝葉，又當先拔其本根也。」○永

嘉陳氏曰：「朱子是主驕説，故以吝爲本根，驕爲枝葉。若主吝説，則驕亦吝之本根，吝亦驕之枝葉。如此看，方着得下兩句『未有驕而不吝，吝而不驕』。但吝是氣，斂藏在内，驕則發見在外，有夸滿盈溢之意。立辭只可以吝爲本根，驕爲枝葉，到下兩句方見得相爲用。」

〇子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」易，去聲。

穀，禄也。至，疑當作志。胡氏曰：「穀之訓不一，舊説皆訓善。不易得，謂善之難成也。然善之與惡，在人所向，特反覆間耳，何至於三年之久而無成？亦非所以勉人也。惟邦有道無道，穀之穀，正指爲禄。以此例之，則前後相應。以至爲志，則其義益精，或聲同而字誤也。」爲學之久，而不求禄，如此之人，不易得也。輔氏曰：「後世之士，求禄之志皆在爲學之先，不然則不學矣。」〇楊氏曰：「雖子張之賢，猶以干禄爲問，況其下者乎？然則三年學而不至於穀，宜不易得也。」

〇子曰：「篤信好學，守死善道。好，去聲。

篤，厚而力也。愚謂：篤信者，言信得深厚牢固，不走作也。不篤信，則不能好學；然篤信而不好學，則所信或非其正。不守死，則不能以善其道，然守死而不足以善其道，則亦徒死而已。蓋守死者篤信之效，善道者好學之功。或問：「四者更相爲用，何也？」曰：「非篤信則不能好學，非守死則無以善道。然徒篤信而不能好學，徒守死而不足以善道，則又君子之所不取也。蓋能守死者，篤信之效，而能善道者，好學之力。然雖曰篤信，而未能至死不變，則其信亦不篤矣；雖曰好學，而不能推以善道，則其學亦無用矣。此四者之所以更相爲用，而不可一有闕焉者也。」〇胡氏曰：「不篤信，則不能好學；不守死，則不能善道，順而言之也。不好學，則所信或非其正；不善道，則所死或失其所，逆而推之也。守死者，篤信之效；善道者，好學之功，互而求之也。」

危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。見，賢遍反。

君子見危授命，則仕危邦者無可去之義，

在外則不入可也。亂邦未危，而刑政紀綱紊矣，故潔其身而去之。《語録》曰：「危邦不入，是未仕在外，則不入。亂邦不居，是已仕在内，見其紀綱亂，不能從吾之諫，則當去之。」○問：「危邦固是不可入，但或有見居其國，則當與之同患難，豈復可去？」曰：「然，到此無可去之理矣。然其失則在於不能早去，當及其方亂未危之時，去之可也。」天下，舉一世而言。無道，則隱其身而不見也。《語録》曰：「天下無道，譬如天之將夜，雖未甚暗，然自此只向暗去。知其後來必不可支持，亦須見幾而作可也。」○胡氏曰：「以一國言，猶可視時而出入。通天下言，當與斯道相爲隱顯。此去就之大義也。」此惟篤信好學、守死善道者能之。輔氏曰：「篤信好學，守死善道，此士之先務，必如此，然後其本立。去就出處，乃其末節爾。且夫好學以善道，則見道明矣；篤信以守死，則信道篤矣。見道明，信道篤，雖生死猶不能使之變，況出處去就之際，宜乎其優爲之矣。」

邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」

世治而無可行之道，世亂而無能守之節，碌碌庸人，不足以爲士矣，可恥之甚也。輔氏曰：「所貴於士者，謂其進而用，則有可行之道，退而藏，則有能守之節，故退不失己，進不失義。若咸無焉，則是碌碌庸人，而不足以爲有亡矣。冒士之名而無士之實，豈不可恥之甚哉！」○胡氏曰：「邦有道，則賢者必見用，苟猶貧賤，是無可行之道也。邦無道，則賢者當知退，苟居富貴，是無能守之節也。以是爲恥，則世治必能有爲，世亂必能有守。」○晁氏曰：「有學有守，而去就之義潔，出處之分明，然後爲君子之全德也。」輔氏曰：「好學善道者，有學也。篤信守死者，有守也。不入不居，則見則隱者，去就之義潔也。以有道而貧賤，無道則富貴爲恥者，出處之分明也。必如是，然後知與行相應，始與終無虧，可謂君子之全德。」

○子曰：「不在其位，不謀其政。」

程子曰：「不在其位，則不任其事也，若君大夫問而告者則有矣。」輔氏曰：「不在其位而謀

其政，不義而不可爲也。君大夫問而不以告，不仁而不可爲也。」

〇子曰：「師摯之始，《關雎》之亂，洋洋乎！盈耳哉。」摯，音至。雎，七余反。

師摯，魯樂師名摯也。亂，樂之卒章也。胡氏曰「《國語》云『以那爲首，其輯之亂，曰自古在昔』，正指篇末。古賦『亂曰』，皆卒章也。《樂記》又『亂以武』，復有總結之意」。《史記》曰：「《關雎》之亂以爲風始。」《語録》曰：「自『關關雎鳩』至『鐘鼓樂之』，皆是亂。想其初必是已作樂，只無此辭，到此處便是亂。」洋洋，美盛意。孔子自衛反魯而正樂，適師摯在官之初，故樂之美盛如此。」胡氏曰：「《論語》論正樂者四：語魯太師當在先，此章次之，樂正又次之，適齊最後。蓋此章與樂正章意一也。」

〇子曰：「狂而不直，侗而不愿，悾悾而不信，吾不知之矣。」侗，音通。悾，音空。

侗，無知貌。《語録》曰：「侗，是愚模樣，不解一事底人。」愿，謹厚也。悾悾，無能貌。《語録》曰：「悾悾，是拙模樣，無能爲底人。」吾不知之者，甚絶之之辭，亦不屑之教誨也。輔氏曰：「狂者多率直，無知者多謹厚，無能者不解作僞，今乃不然，非常理也。事出非常，則非聖人之所知。此雖是甚絶之之辭，然天地無棄物，聖人無棄人，故又知其爲不屑之教誨也。」〇蘇氏曰：「天之生物，氣質不齊。其中材以下，有是德則有是病。有是病必有是德，故馬之蹄齧者必善走，其不善者必馴。有是病而無是德，則天下之棄才也。」輔氏曰：「天之生物，氣質不齊。中才已上，則有德而無病，此固善也。中才以下，則有是德必有是病，有是病亦必有是德，此猶可取也。智以照之，道以御之可也。若夫有是病而無是德，則又下之下者，是天下之棄才也。以是三者品量天下之才，則無餘蘊矣。」

〇子曰：「學如不及，猶恐失之。」

言人之爲學，既如有所不及矣，而其心猶竦然，惟恐其或失之，警學者當如是也。黄氏曰：「爲學之勤，若有所追逐，然惟恐不及。其用心如

此，猶恐果不可及而竟失之，況可緩乎？」○程子曰：「學如不及，猶恐失之，不得放過。才説姑待明日，便不可也。」陳氏曰：「此章大意，説爲學用工如此之急。程子不得放過，又發明恐失之義，纔放過待明日，便緩，便失了。」○愚謂：纔放過時，即是間斷。

○子曰：「巍巍乎！舜禹之有天下也，而不與焉。」與，去聲。

巍巍，高大之貌。不與，猶言不相關，言其不以位爲樂也。《語録》曰：「不與，只是不相干之義。言天下自是天下，我事自是我事，不被那天下來移着。」

○子曰：「大哉堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。

唯，猶獨也。則，猶準也。輔氏曰：「準者，五則之一，所以準平高下也，故以準訓則。」蕩蕩，廣遠之稱也。言物之高大，莫有過於天者，而獨堯之德能與之準。故其德之廣遠，亦如天之不可以言語形容也。輔氏曰：「堯非有意於則之也，與天同德，而自不能不則之也。」

巍巍乎！其有成功也；煥乎，其有文章！」

成功，事業也。煥，光明之貌。文章，禮樂法度也。堯之德不可名，其可見者此爾。《語録》曰：「堯與天爲一處，民無能名，所能名者事業、禮樂法度而已。」○尹氏曰：「天道之大，無爲而成。唯堯則之以治天下，故民無得而名焉。所可名者，其功業文章巍然煥然而已。」陳氏曰：「尹氏説當與前合作一意看。無爲而成，是大裏面事，準則之以治天下，亦是德裏面事。」

○舜有臣五人而天下治。治，去聲。

五人，禹、稷、契、皋陶、伯益。

武王曰：「予有亂臣十人。」

《書·泰誓》之辭。馬氏曰：「亂，治也。」輔氏曰：「《荀卿子》曰：『治亂謂之亂，猶治污謂之污也。』

則亂之訓治，其來久矣。」十人，謂周公旦、召公奭、太公望、畢公、榮公、太顛、閎夭、散宜生、南宮适，其一人謂文母。劉侍讀以爲子無臣母之義，蓋邑姜也。九人治外，邑姜治內。或曰：「亂本作乿，古治字也。」

孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯爲盛。有婦人焉，九人而已。

稱孔子者，上係武王君臣之際，記者謹之。才難，蓋古語，而孔子然之也。輔氏曰：「詳味夫子之言，便使人有敬重愛惜人才之意。」才者，德之用也。輔氏曰：「德出於性，才出於氣。程子論性與氣，以爲二之則不是，則以才爲德之用宜也。」唐虞，堯舜有天下之號。際，交會之間。言周室人才之多，惟唐虞之際，乃盛於此。《語録》曰：「問：『《集註》此句恐將「舜有五人」一句閑了。』曰：『寧可將上一句存在這裏。若從元註說，則是「亂臣十人」却多於前，於今爲盛，却是舜臣五人，不得如後來盛。』」降自夏商，皆不能及，然猶但有此數人爾，是才之難得也。

三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」

《春秋傳》曰：「文王率商之畔國以事紂。」蓋天下歸文王者六州，荆、梁、雍、豫、徐、揚也。惟青、兖、冀，尚屬紂耳。范氏曰：「文王之德，足以代商。天與之，人歸之，乃不取而服事焉，所以爲至德也。孔子因武王之言而及文王之德，且與泰伯，皆以至德稱之，其指微矣。」《語録》曰：「孔子稱至德只二人，皆可爲而不爲者也。」或曰：「宜斷三分以下，別以孔子曰起之，而自爲一章。」

○子曰：「禹，吾無間然矣。菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。禹，吾無間然矣。」間，去聲。菲，音匪。黻，音弗。洫，呼域反。

間，罅隙也，謂指其罅隙而非議之也。菲，薄也。致孝鬼神，謂享祀豐潔。衣服，常服。黻，蔽膝也，以韋爲之。《語録》曰：「韋，熟皮也。有虞氏以革，夏后氏以山，殷火，周龍章。祭服謂之黻，朝服謂之韠。左氏：『帶裘韠舄。』」冕，冠也，胡氏曰：「冕冠上版前低後高，因俛而得名。」皆祭服也。溝洫，田間水道，以正疆界、備旱潦者也。或問：「溝洫之制。」曰：「見於《周禮》遂人、匠人之職詳矣。蓋禹既平水患，又治田間之水道，使無水旱之災，所謂濬畎澮距川是也。」○胡氏曰：「《周禮》匠人職云：『九夫爲井，井間有溝。十里爲成，成間有洫。洫深廣皆八尺，溝半之。』夏制當不甚異也。既用以定經界，又旱則瀦水，潦則泄水也。」或豐或儉，各適其宜，所以無罅隙之可議也，輔氏曰：「言禹之自奉常薄，而宗廟朝廷之禮，百姓衣食之源，則未嘗不盡心，所以不容於非議也。」故再言以深美之。○楊氏曰：「薄於自奉，而所勤者民之事，所致飾者宗廟朝廷之禮，所謂有天下而不與也，夫何間然之有。」

論語卷第四

後學　成德　挍訂

論語卷第五

朱子集註　後學趙順孫纂疏

子罕第九

凡三十章。

子罕言利與命與仁。

罕，少也。程子曰：「計利則害義，命之理微，仁之道大，皆夫子所罕言也。」《文集》曰：「問：『計利則害義，害義則勿道可矣，罕言何也？』曰：『有自然之利，如云「利者，義之和」是也。但專言之，則流於貪欲之私耳。』」○《語録》曰：「命只是一箇命，有以理言者，有以氣言者。天之所以賦與人者，是理也；人之所以壽夭窮通者，是氣也。理精微而難言，氣數又不可盡委之而至於廢人事，故聖人罕言之也。仁之理至大，數言之，不惟使人躐等，亦使人有玩之之心。蓋舉口便説仁，人便自不把當事。」○輔氏曰：「義者，天理之公也。利者，人欲之私也。天理人欲不兩立，計於彼則害於此矣。」○又曰：「命乃天之所賦予萬物者，以理言之，則聲臭俱無，以氣言之，則雜糅難辨，是其理爲甚微。仁乃五性之首，所以見乎四德而無物不體，是其道爲甚大。理之微，則人有所難識，知未及而驟語之，則反滋其惑，且使之棄人事而不脩。道之大，則人有所難盡，德未至而强語之，則反起其妄，且或使之忽庸行而不謹。此夫子所以罕言。」

○達巷黨人曰：「大哉孔子！博學而無所成名。」

達巷，黨名。其人姓名不傳。博學無所成名，蓋美其學之博而惜其不成一藝之名也。

子聞之，謂門弟子曰：「吾何執？執御乎？執射乎？吾執御矣。」

執，專執也。射御皆一藝，而御爲人僕，所

執尤卑。言欲使我何所執以成名乎？然則吾將執御矣。聞人譽己，承之以謙也。輔氏曰：「承之以謙者，庸行也。禮之發也，唯聖人之發，則從容閎肆如此，非若常人之暫見而旋隱，勉繼而力充之也。」○尹氏曰：「聖人道全而德備，不可以偏長目之也。達巷黨人見孔子之大，意其所學者博，而惜其不以一善得名於世，蓋慕聖人而不知者也。故孔子曰，欲使我何所執而得爲名乎？然則吾將執御矣。」《文集》曰：「達巷黨人本不知孔子，但嘆美其博學而惜其無所成名，謂不以一善得名也。此言至爲淺近，然自察邇言者觀之，則於此便見聖人道德純備，不可以一善名。愚夫愚婦可以與知，而其所以然者，聖人有所不知也。故孔子不欲以黨人之所稱者自居，而曰必欲使我有所執而成名，則吾當執御矣，何不以是見名乎！」

○子曰：「麻冕，禮也；今也純，儉。吾從衆。

麻冕，緇布冠也。胡氏曰：「麻，績麻爲布也。冕，冠上版也。謂之緇布冠者，染布爲赤黑色，因以爲名也。冠者，首服之總名。冕者，冠中之別號。」純，絲也。儉，謂省約。緇布冠，以三十升布爲之，升八十縷，則其經二千四百縷矣。細密難成，不如用絲之省約。《語録》曰：「八十縷爲一升，四十杪也。古尺一幅只闊二尺二寸，如深衣十五升布，似如今極細絹一般，這處升數又曉未得。古尺又短於今尺，若盡一千二百縷，須是一幅闊不止二尺二寸，方得如此。」○胡氏曰：「禮：『朝服十五升，冠倍之。』鄭注：『八十縷爲升，升字當爲登，登，成也。』《前漢書·食貨志》：『周布幅廣二尺二寸。』程子言，古尺當今五寸五分弱，則五分有奇，爲經一百一十縷，故細密難成，而謂用絲爲功省也。」

拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違衆，吾從下。」

臣與君行禮，當拜於堂下。君辭之，乃升成拜。輔氏曰：「案燕禮，君燕卿大夫之禮也。分坐，取大夫所酳觶，興以酬賓，降西階下，再拜稽首。公命小臣辭賓，升成拜。鄭註：『升成拜，復再拜稽首也。』又覲

禮，天子賜侯氏以車服，侯氏拜賜，禮亦如之。」泰，驕慢也。○程子曰：「君子處世，事之無害於義者，從俗可也；害於義，則不可從也。」輔氏曰：「君子之於世俗，或從或違，無適無莫，一於義而已。以是而違俗，則人亦不得以爲異也。」○愚謂：制度節文之細，猶可以隨時。至於繫乎三綱五常者，歷萬世而不容易也。

○子絶四：毋意，毋必，毋固，毋我。

絶，無之盡者。毋，《史記》作「無」是也。或問：「聖人從容中道，而有所絶、有所毋，何也？」曰：「絶非屏絶之絶，蓋曰無之盡云爾。毋、無古蓋通用，故《論語》作毋，而《史記》作無。然經傳多以無爲有無之稱，毋爲禁止之辭，則當以《史記》爲正。」○《文集》曰：「此絶字不是絶而不復萌，猶曰無爾，然必言絶而不言無者，見其無之甚也。」意，私意也。《語録》曰：「意，是私意始萌。」○胡氏曰：「理本於天，意出於己。《大學》以誠意爲言，蓋好善惡惡一有不實，則所謂意者爲私意。意不可以孤行，必根於理而後可。此獨以意言，即私心之發也。」必，期必也。《語録》曰：「必是期要必行。」固，執滯也。《語録》曰：「固是滯而不化。」我，私己也。《語録》曰：「我，是但知有我，不知有人。」四者相爲終始，起於意，遂於必，留於固，而成於我也。《語録》曰：「意是始，我是終，必、固在中間，亦是一節重似一節也。」○又曰：「意是絲豪，我是成一山嶽也。」○又曰：「意是爲惡先鋒，我是爲惡成就。正如四德，貞是好底成就處，我是惡底成就處。」蓋意必常在事前，《語録》曰：「凡起意作一事，便有必期之望。」○又曰：「必，是事之未來處。」○胡氏曰：「二者在方有所作爲之先，故曰常在事前。」固我常在事後。《語録》曰：「固，是事之已過處。」○又曰：「如做一件事不是了，即管固執是我做得是。」○胡氏曰：「二者在已有作爲之後，故曰常在事後。」至於我又生意，則物欲牽引，循環不窮矣。《語録》曰：「意、必、固三者，只成就得一箇我。及至我之根源愈大，少間三者又從這裏生出。我生意，意又生必，必又生固，又歸宿於我。正如元、亨、利、貞，元了亨，亨了又利，利了又貞，循環不已。」

○愚謂：四者分之，則各爲一事；合之，則相爲終始。

○程子曰：「此毋字，非禁止之辭。聖人絶此四者，何用禁止。」輔氏曰：「絶四，是聖人事，不思不勉者也。」張子曰：「四者有一焉，則與天地不相似。」《語録》曰：「人之爲事，亦有其初未必出於私意，而後來不能化去者。若曰絶私意則四者皆無，則曰『子絶一』便得，何用更言『絶四』？以此知四者又各有一病也。」○輔氏曰：「天理一貫，無意、必、固、我之鑿。」楊氏曰：「非知足以知聖人，詳視而默識之，不足以記此。」

○子畏於匡。

畏者，有戒心之謂。輔氏曰：「聖人非若常人，妄有畏懼，但臨危涉險，則戒備之心自不可無。」匡，地名。《史記》云：「陽虎曾暴於匡，夫子貌似陽虎，故匡人圍之。」

曰：「文王既没，文不在兹乎？

道之顯者謂之文，蓋禮樂制度之謂。不曰道而曰文，亦謙辭也。茲，此也，孔子自謂。輔氏曰：「文即道也，但夫子自謙，故曰文耳。其實文王既没，則道在夫子也。」

天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」喪、與，皆去聲。

馬氏曰：「文王既没，故孔子自謂後死者。《語録》曰：「後死者是對上文文王言之，如曰未亡人之類，此孔子自謂也。」言天若欲喪此文，則必不使我得與於此文；今我既得與於此文，則是天未欲喪此文也。天既未欲喪此文，則匡人其奈我何？言必不能違天害己也。」輔氏曰：「此夫子以道自任，而與天爲一也。不因匡人之難，也不説到這上。天既以斯文付夫子，則決非庸人所能害，道理必不如此。至於微服過宋，戒畏於匡，則又以盡其理之當然。其詳已見第七篇『其如予何』章。但彼以德言，而此以道言也。」

○大宰問於子貢曰：「夫子聖者與？何其多

能也？」大，音泰。與，平聲。

孔氏曰：「大宰，官名。或吴或宋，未可知也。」或問：「何以言或吴或宋？」曰：「當時惟二國有是官。鄭氏以爲吴，而邢疏曰：『《左傳》：「魯哀公會于橐皋，吴子使大宰嚭請尋盟，公使子貢辭焉。」子貢又嘗適吴。此鄭氏所據也。』洪氏曰：『宋大宰也。《列子》稱「商大宰見孔子，曰：丘聖者與？」宋，商後，又都商丘是也。』二説未知孰是，故兩存之。但《列子》多寓言，恐或不足據耳。」與者，疑辭。大宰蓋以多能爲聖也。輔氏曰：「大宰與黨人其論聖人雖不同，而其智不足以知聖人，則一也。惜其無所成名者，望聖人之全也，疑以多能爲聖者，待聖人之淺也。」

子貢曰：「固天縱之將聖，又多能也。」

縱，猶肆也，言不爲限量也。《語録》曰：「天放縱聖人做得恁地，不去限量他。」將，殆也，謙若不敢知之辭。《語録》曰：「殆，庶幾也，如而今説將次。」○胡氏曰：「將，猶相將，不定之辭。」聖無不通，多能乃其餘事，故言又以兼之。輔氏曰：「聖人氣質清明，義理本自昭著，而又加以學問之功，其於天下之事，巨細精粗，始終本末，蓋無一而不洞曉也。多能誠爲餘事，故子貢言『又』以兼之。」

子聞之，曰：「大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。」

言由少賤故多能，而所能者鄙事爾，非以聖而無不通也。輔氏曰：「以少賤故多能，固謙辭也。而所能者又鄙事，則謙而又謙之辭也。雖不居其聖，而聖人之實，則有不可揜者矣。」且多能非所以率人，故又言君子不必多能以曉之。輔氏曰：「以多能率人，則人將徇末而忘本，尚才而不務德，卒無以入於聖賢之域矣。」

牢曰：「子云，『吾不試，故藝』。」

牢，孔子弟子，姓琴，字子開，一字子張。衛人。試，用也。言由不爲世用，故得以習於藝而通之。《語録》曰：「想見聖人事事會，但不見用，所以人只見他小小技藝。若使其得用，便做出大功業來，不復有小小技藝之可見矣。」○吴氏曰：「弟子

記夫子此言之時，子牢因言昔之所聞有如此者。其意相近，故并記之。」

○子曰：「吾有知乎哉？無知也。有鄙夫問於我，空空如也，我叩其兩端而竭焉。」叩，音口。

孔子謙言己無知識，但其告人，雖於至愚，不敢不盡耳。叩，發動也。愚謂：叩乃叩擊之叩，故有發動之意。兩端，猶言兩頭。言終始、本末、上下、精粗，無所不盡。《語録》曰：「兩端，猶言頭尾也。竭兩端，言徹頭徹尾都盡也。」問：「此是一言而盡這道理否？」曰：「有一言而盡者，有數言而盡者。如樊遲問仁，曰『愛人』，問知，曰『知人』。此雖一言而盡，推而遠之，亦無不盡。如子路正名之論，直説到『無所措手足』。如子貢問政、哀公問政，皆累言而盡。但只聖人之言，上下本末，始終小大，無不兼舉。」○輔氏曰：「終始以事言，本末以物言，上下以道器言，精粗以事理言，必言如是，而後該括得盡夫子之告人，必發動其兩頭而盡告之耳。」○程子曰：「聖人之教人，俯就之若此，猶恐衆人以爲高遠而不親也。聖人之道，必降而自卑，不如此則人不親，賢人之言，則引而自高，不如此則道不尊。觀於孔子、孟子則可見矣。」《語録》曰：「聖人極其高大，人自難企及，若更不俯就，則人愈畏憚而不敢進。賢人有未熟處，人未甚信服，若不引而自高，則人將必以爲淺近不足爲。不是要人尊己，蓋使人知斯道之大，庶幾竦動著力去做。孔子嘗言：『如有用我者，期月而已可也。』又言：『吾其爲東周乎！』只作平常閑説。孟子言：『如欲平治天下，當今之世，捨我其誰！』便説得廣，是勢不得不如此。」尹氏曰：「聖人之言，上下兼盡。極其近，衆人皆可與知；極其至，則雖聖人亦無以加焉，是之謂兩端。如答樊遲之問仁智，兩端竭盡，無餘藴矣。若夫語上而遺下，語理而遺物，則豈聖人之言哉？」輔氏曰：「聖人之言，非有意於上下兼盡也，蓋其所得之道本末兼該，表裏如一，言之所發，自不能不盡也。又以聖人所以告樊遲者，明之程子所謂此是徹上

徹下語，聖人元無二語者，皆所謂竭兩端之教也。語上而遺下，語理而遺物者，異端之教也。程子論佛氏之學如管闚天，只見上去，不見四旁者，是語上而遺下也。又曰言焉無不周遍，實則外於倫理者，是語理而遺物也。」

夫，音扶。

○子曰：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」

鳳，靈鳥，舜時來儀，文王時鳴於岐山。蔡氏曰：「來儀者，來舞而有容儀也。」河圖，河中龍馬負圖，伏羲時出，《易啓蒙》曰：「河圖者，伏羲氏王天下，龍馬出河，遂則其文以畫八卦。」皆聖王之瑞也。已，止也。○張子曰：「鳳至圖出，文明之祥。伏羲、舜、文之瑞不至，則夫子之文章，知其已矣。」輔氏曰：「聖人之道行，則文章著見於外，禮樂制度之類也。故鳳至圖出，以兆文明之祥，鳳以其文采，圖以其卦畫。文明之祥不至，則夫子之道不行，故知其文章已矣。」

○子見齊衰者、冕衣裳者與瞽者，見之，雖少必作，過之，必趨。齊，音咨。衰，七雷反。少，去聲。

齊衰，喪服。冕，冠也。衣，上服。裳，下服。冕而衣裳，貴者之盛服也。瞽，無目者。作，起也。趨，疾行也。《語録》曰：「作與趨，固是敬，然敬心之所由發，則不同。見冕衣裳者，敬心生焉，而因用其敬。見齊衰者與瞽者，則哀矜之心動於中而自加敬也。」或曰：「少，當作坐。」○范氏曰：「聖人之心，哀有喪，尊有爵，矜不成人。其作與趨，蓋有不期然而然者。」尹氏曰：「此聖人之誠心，内外一者也。」輔氏曰：「二説互相發。聖人之心，寂感自然，内外如一。方其未感也，如止水，如明鏡；一有所感，則隨感而應。哀有喪，哀喪心感也。敬愛之心感於内，而作趨之容見於外，皆自然而然，不知其所以然也。」

○顔淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。喟，苦位切。鑽，祖官反。

喟，歎聲。仰彌高，不可及。鑽彌堅，不可入。在前在後，恍惚不可爲象。此顔淵深

知夫子之道無窮盡、無方體，而嘆之也。輔氏曰：「無窮盡，言道之體高廣而無量也。無方體，言道之用神妙而不測也。惟其體之高廣無量，故竭誠以慕之，則苦其彌高而不可及；盡力以研之，則苦其彌堅而不可入。惟其用之神妙不測，故瞻之則若怳然而在前，就之則又忽焉而在後，無影象之可求，無處所之可執。此蓋顏子竭誠盡力而求聖人之道，而反苦其未甚端的，故喟然以嘆其體用之高妙如此也。」

夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。

循循，有次序貌。誘，引進也。博文約禮，教之序也。言夫子道雖高妙，而教人有序也。輔氏曰：「上既言夫子之道高妙而己之不可及、不可入矣，故此復言夫子之教人則循循然有次序，善於誘己之進，此古人所以貴親炙之也。」侯氏曰：「博我以文，致知格物也。約我以禮，克己復禮也。」《語録》曰：「博我以文，是要四方八面都見得周匝無遺。至於約我以禮，又要逼向己身上來，❶無一豪之不盡。」○又曰：「問：『格物致知，是教顏子就事物上理會，克己復禮，却是顏子有諸己。』曰：『格那物，致吾之知也，便是會有諸己。』」○輔氏曰：「致知格物，知之事也。克己復禮，行之事也。所行即是所知，非於知之外別有所行也。」○蔡氏曰：「顏子不説窮理，又不説格物，只説箇博文。蓋『文』字上該乎理，而比之理則尤顯；下該乎物，而比之物則尤精。」○又曰：「顏子不説理，只説禮，便是與復禮之禮同。此禮字便有檢束，便有規矩準繩，若只説理，便泛了。」程子曰：「此顏子稱聖人最切當處，聖人教人，唯此二事而已。」輔氏曰：「所謂二事，亦不過知與行而已。」

欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。

卓，立貌。末，無也。此顏子自言其學之所至也。蓋悦之深而力之盡，所見益親，而又無所用其力也。輔氏曰：「悦之深，欲罷不能也。力之盡，既竭吾才也。所見益親，如有所立卓爾也。

---

❶「己身」，原誤作「身己」，據四庫薈要本改。

而又無所用其力，雖欲從之，末由也已也。此顏子受聖人教誘以後之所造所得也。」吴氏曰：「所謂卓爾，亦在乎日用行事之間，非所謂窈冥昬默者。」黄氏曰：「顏子之見，固非後學所可窺測。然以其不可窺測也，故言之者往往流於恍惚無所據依之地。敢於爲言者，反借佛老之説以議聖人；其不敢者，則委之於虚無不可測論之域。惟吴氏以爲亦在日用行事之間者，最爲切實。夫聖人之道，固高明廣大不可幾及，然亦不過情性之間，動容之際，飲食起居交際應酬之務，君臣、父子、兄弟、夫婦之常，出處、去就、辭受、取舍以至於政事施設之間，無非道之寓。其所謂高堅前後者，他人於此，或未能無纖豪之私，或未能達義理之正，或未能通權變之宜，或未能及從容之妙。故仰之但見其高，鑽之但見其堅，或前或後，而無定所也。顏子用力，亦不過於博文約禮之間而竭其力，則見益精，行益熟，而於聖人情性動容以至政事施設之類，皆有以見其當然之則，卓然立乎其間耳，初非有深遠不可窮詰之事也。」程子曰：「到此地位，功夫尤難，直是峻絶，又大段著力不得。」《語録》曰：「所以著力不得，緣聖人『不勉而中，不思而得』了。賢者若著力要不勉不思，便是思勉了，此所以説『大段著力不得』。今日勉之，明日勉之，勉而至於不勉；今日思之，明日思之，思而至於不思。自生而至熟，正如寫字一般。會寫底固是會，初寫底須學他寫，今日寫，明日寫，自生而至熟，自然寫得。」○又曰：「顏子到這裏也不是大段著力，只他自覺得要著力，自無所容其力。」○輔氏曰：「地位，指『既竭吾才，如有所立卓爾』之地位也。到此地位，則其理爲至精至微，非淺智浮識之所能知，疾趨大步之所能至也。惟寬以居之，勿忘勿助長，則不日而化矣。夫能爲之謂才，竭其才，則是盡其所能爲之才也。既已盡其所能爲之才，則其工夫蓋非才所能及矣，此其所以著力不得也。」○陳氏曰：「前此猶可以用力，到此，其自大而趨於化。自『思勉』而之『不思不勉』，介乎二者之境，所未達者一間，非人力所能爲矣。但當據其所已然，從容涵養，勿忘勿助，至於日深月熟，則亦將忽不期而自到，而非今日之所預知也。」楊氏曰：「自可欲之謂善，充而至於大，力行之積也。大而化之，則非力行所及矣，此顏子所以未達一間也。」輔氏曰：「力行之積，是才之

所能爲也。非力行所及，則非才之所能爲也。」○程子曰：「此顏子所以爲深知孔子而善學之者也。」輔氏曰：「嘆其道之高妙，言其教之有序，所謂深知夫子也。博文約禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也已，所謂善學夫子也。」胡氏曰：「無上事而喟然嘆，此顏子學既有得，故述其先難之故、後得之由，而歸功於聖人也。高堅前後，語道體也。仰鑽瞻忽，未領其要也。惟夫子『循循善誘』，先『博我以文』，使我知古今，達事變；然後『約我以禮』，使我尊所聞，行所知。如行者之赴家，食者之求飽，是以『欲罷而不能』，盡心盡力，不少休廢。然後見夫子『所立之卓然』。『雖欲從之，末由也已』，是蓋不怠所從，必欲至乎卓立之地也。抑斯嘆也，其在請事斯語之後，三月不違之時乎？」《語録》曰：「問：『程子言「到此大段着力不得」，胡氏又曰「不怠所從必欲至乎卓立之地」，何也？』曰：『末由也已，不是到此便休了不用力，但工夫用得細，不似初間，用許多粗氣力。』」○輔氏曰：「《或問》謂胡説最爲全備，但歸功聖人一句未安。蓋此非有所歸功，但述其所學之本末，而嘆其未能遽至聖人之地耳。然《集註》卒不去此一句者，顏子雖無歸功之言，然其所以言，則亦有歸功之意也。」○又曰：「古今事變，非『博文』則不知，尊所聞、行所知，非『約禮』則不能。行者之赴家，食者之求飽，形容得『欲罷不能』之意出。盡心盡力，不少休廢，然後見夫子所立之卓然，是釋『既竭吾才，如有所立卓爾』。不怠所從，必欲至乎卓立之地，是釋『雖欲從之末由也已』。善顏子言此，非是於可從而不從，蓋於其不可從而必欲從之也。」○愚謂：此嘆之上，初無某事，非若夫子因曾點而發嘆，故曰無上事。先難之故，是指仰、鑽、瞻、忽。後得，是指如有所立卓爾。由字是指夫子循循博約矣。

○子疾病，子路使門人爲臣。

夫子時已去位，無家臣。子路欲以家臣治其喪，其意實尊聖人，而未知所以尊也。輔氏曰：「子路之意，以夫子之聖，其喪不可以俯同衆人，必

當有以尊異之。而夫子嘗爲大夫，有家臣矣，故欲以家臣治其喪以尊異之也。然不知聖人之喪，豈以家臣之有無爲輕重也哉！」

病間，曰：「久矣哉！由之行詐也，無臣而爲有臣。吾誰欺？欺天乎？間，如字。

病間，少差也。病時不知，既差乃知其事，輔氏曰：「病時不知，非謂其病而懵也，蓋侍御者見夫子之病而不以告也。既差，則必有可見之迹，因而詢之以得其實也。」故言我之不當有家臣，人皆知之，不可欺也。而爲有臣，則是欺天而已。人而欺天，莫大之罪。引以自歸，其責子路深矣。輔氏曰：「既斥子路以行詐，而又自謂其欺天，蓋以見義理之不可犯也如此。」

且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？」

無寧，寧也。輔氏曰：「猶《詩傳》不顯之爲顯也。」大葬，謂君臣禮葬。死於道路，謂棄而不葬。又曉之以不必然之故。○范氏曰：「曾子將死，起而易簀。曰：『吾得正而斃焉，斯已矣。』子路欲尊夫子，而不知無臣之不可爲有臣，是以陷於行詐，罪至欺天。君子之於言動，雖微不可不謹。夫子深懲子路，所以警學者也。」楊氏曰：「非知至而意誠，則用智自私，不知行其所無事，往往自陷於行詐欺天而莫之知也。其子路之謂乎？」

○子貢曰：「有美玉於斯，韞匵而藏諸？求善賈而沽諸？」子曰：「沽之哉！沽之哉！我待賈者也。」韞，紆粉反。匵，徒木反。賈，音嫁。

韞，藏也。匵，匱也。沽，賣也。子貢以孔子有道不仕，故設此二端以問也。孔子言固當賣之，但當待賈而不當求之耳。輔氏曰：「固當賣之，所以釋兩言『沽之哉』也。但當待賈，而不當求之，所以釋『我待賈者也』。詳味『沽之哉！沽之哉』之辭，則見其理固當沽，而意則不亟也。『我待賈者

也』，又言其實以教子貢，所以長其善而救其失者至矣。此亦子貢始時事，觀後來答叔孫武叔、陳子禽之問，必不尚以孔子出處爲疑也。」○范氏曰：「君子未嘗不欲仕也，又惡不由其道。士之待禮，猶玉之待賈也。若伊尹之耕於野，伯夷、太公之居於海濱，世無成湯、文王，則終焉而已，必不枉道以從人，衒玉而求售也。」

○子欲居九夷。

東方之夷有九種。欲居之者，亦乘桴浮海之意。

或曰：「陋，如之何！」子曰：「君子居之，何陋之有？」

君子所居則化，何陋之有？輔氏曰：「聖人能必居夷之化，而不能使其道行於中國，則天也。」

○子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所。」

魯哀公十一年冬，孔子自衛反魯。是時周禮在魯，然《詩》、樂亦頗殘闕失次。孔子周流四方，參互考訂，以知其說。輔氏曰：「夫子既以斯文爲己任，則其周流四方也，必當有以參互考訂而知其說。」○胡氏曰：「聖人雖生知，然於聲音節奏必考而後詳，必驗而後信。在齊聞《韶》，學之三月，亦其事也。」晚知道終不行，故歸而正之。

○子曰：「出則事公卿，入則事父兄，喪事不敢不勉，不爲酒困，何有於我哉？」

說見第七篇。黃氏曰：「指發憤忘食之註而言。」○輔氏曰：「與《述而》篇第二章之旨同。」然此則其事愈卑而意愈切矣。輔氏曰：「此章所以警學者，使自察於踐履之間，不忽於卑近，不違於微小之意益深切矣。」

○子在川上，曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜。」夫，音扶。舍，上聲。

天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。《語録》曰：「道體只是道之骨

子。」○黄氏曰：「言道之體段往來不窮如此也。」然其可指而易見者，莫如川流。故於此發以示人，欲學者時時省察，而無豪髮之間斷也。《語録》曰：「天理流行之妙，若少有私欲以間之，便如水被些障塞，不得恁滔滔地流去。」○又曰：「才不省察，便間斷。」○輔氏曰：「天理流行，無處不然，無時或已，但隱於人心者，不若形於川流者易見。人能即此而有發焉，則當自彊於體察，致力於謹獨，使之無一息之間斷，則庶幾乎不虧其本體矣。」○程子曰：「此道體也。天運而不已，日往則月來，寒往則暑來，水流而不息，物生而不窮，皆與道爲體，運乎晝夜，未嘗已也。是以君子法之，自强不息。及其至也，純亦不已焉。」《語録》曰：「道無本體，此四者非道之體也，但因此則可以見道之體耳。那無聲無臭，便是道。但尋從那無聲無臭處去，如何見得道？因有此四者，方見得那無聲無臭底，所以説與道爲體。」○又曰：「日往月來，寒往暑來，水流不息，物生不窮，未是道。然無這道，便無這箇了，有這道，方始有這箇。既有這箇，就上面便可見得道。是與道做箇骨子，故言與道爲體也。若説天只如此高，地只如此厚，便也無説了。須看其所以如此者如何。」○問：「道無形體，却是這物事盛，載那道出來，故可見。『與道爲體』，言與之爲體也。這體字較粗，如此，則與本然之體微不同。」曰：「也便在裏面。後面『與道爲體』之體，又説出那道之親切底骨子。恐人説物自物，道自道，所以推物以見道。其實這許多物事凑合來，便都是道之體，便在這許多物事上，只是水上較親切易見。」○又曰：「與道爲體，與那道爲形體，這體字却粗，只是形體之體。」問：「猶云『性者，道之形體』否？」曰：「然。」○黄氏曰：「此言體質之體也，謂物之可見者皆爲道之體質也。夫子所云，蓋合道器、兼體用而言之也。」○輔氏曰：「自彊不息者，所謂彊仁，學者之事也。純亦不已者，所謂安仁，聖人之事也。學者須是自彊不息，不息則久，久則天，然後可以至於純亦不已之地。不然，或作或輟，若有若亡，坐談性命，而於知與行不加功焉，則没世窮年，終不足以窺聖人之事矣。」○胡氏曰：「夫子因所見之一物而言，程子因夫子之説舉四者而言，天道體可見，固不專於水，亦不專於四者，大而造化之流行，近而口鼻之呼吸，莫不皆然。」又

曰：「自漢以來，儒者皆不識此義。此見聖人之心，純亦不已也。純亦不已，乃天德也。有天德，便可語王道，其要只在謹獨。」《文集》曰：「川流不息，天運也。純亦不已，聖人之心也。謹獨所以爲不已，學者之事也。」○《語録》曰：「有天德，則便是天理，便做得王道。無天德，則是私意，是計較。人多無天德，所以做王道不成。」○又曰：「人多於獨處間斷。」○又曰：「纔不謹獨，便去隱微處間斷了。」○又曰：「能謹獨，則無間斷，而其理不窮。若不謹獨，便有欲來參人裏面，便間斷了，如何却會如川流底意。」○輔氏曰：「人心即天德，所寓天地之道，常久而不已也，則純亦不已，非天德而何？聖人之心，則全具得此天德者也。即是而推之，便是王道。人心、天德、王道，只是一理。」愚案：自此至篇終，皆勉人進學不已之辭。

○子曰：「吾未見好德如好色者也。」好，去聲。

謝氏曰：「好好色，惡惡臭，誠也。好德如好色，斯誠好德矣，然民鮮能之。」輔氏曰：「好色、惡臭與好德皆出於性，然人之常情，於好色、惡臭則誠實好之惡之，至於好德，則多虛僞不實，故謝氏有此說，而又言『民鮮能之』。大凡至誠而好，則内外表裏如一，❶而心志容色皆應，有不可揜者。」○《史記》：「孔子居衛，靈公與夫人同車，使孔子爲次乘，招摇市過之。」孔子醜之，故有是言。《語録》曰：「招摇，如翺翔。」

○子曰：「譬如爲山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」簣，求位反。覆，芳服反。

簣，土籠也。《書》曰：「爲山九仞，功虧一簣。」夫子之言，蓋出於此。言山成而但少一簣，其止者，吾自止耳；平地而方覆一簣，其進者，吾自往耳。蓋學者自彊不息，則積少成多；中道而止，則前功盡棄。其止其往，皆在我而不在人也。輔氏曰：「其止

❶「如一」，原倒乙，今據四庫本乙正。

者，非有尼之者也，乃吾自止耳。其進者，非有趣之者也，乃吾自往耳。反觀内省而自彊不息，則畏與忽之妄意不萌，而爲學之始終，蓋不待外求而得之矣。」

○子曰：「語之而不惰者，其回也與！」語，去聲。與，平聲。

惰，懈怠也。范氏曰：「顔子聞夫子之言，而心解力行，造次顛沛未嘗違之。如萬物得時雨之潤，發榮滋長，何有於惰，此群弟子所不及也。」輔氏曰：「心解，謂知得透徹，聞一知十事也。力行，謂行得至到，❶既竭吾才事也。造次顛沛未嘗違之者，知得透徹，行得至到，則非有意於不違而自有所不能違也。故譬如萬物得時雨之潤，發榮滋長，自不知其所以然，豈復有懈怠之意哉！此群弟子所不及而顔子所獨到，故夫子稱之。」○愚謂：解者，散也，渙然冰釋之意。惟其心解，所以力行。時雨，謂及時之雨也。萬物正要雨時，却得此雨來滋潤，自然發榮滋長。

○子謂顔淵，曰：「惜乎！吾見其進也，未見其止也。」

進止二字，説見上章。顔子既死而孔子惜之，言其方進而未已也。

○子曰：「苗而不秀者有矣夫！秀而不實者有矣夫！」夫，音扶。

穀之始生曰苗，吐華曰秀，成穀曰實。蓋學而不至於成，有如此者，是以君子貴自勉也。

○子曰：「後生可畏，焉知來者之不如今也？四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已。」焉知之焉，於虔反。

孔子言後生年富力彊，足以積學而有待，其勢可畏，安知其將來不如我之今日乎？然或不能自勉，至於老而無聞，則不足畏矣。言此以警人，使及時勉學也。輔氏曰：「年富則進學有餘日，力彊則進學有餘功，故足以積學而

❶「至」，原誤作「王」，今據四庫本改。

有待。年少而德進業脩，而未易量而可畏，已老而實隕名銷，則不足畏而可哀。《集註》謂「警人使及時勉學」，盡之矣。」曾子曰：「五十而不以善聞，則不聞矣」，蓋述此意。胡氏曰：「舊説以聞爲聞道，此説以聞爲名聞於世，故引曾子之言以證之。」○尹氏曰：「少而不勉，老而無聞，則亦已矣。自少而進者，安知其不至於極乎？是可畏也。」愚謂：此章前兩句是勉厲之，後兩句是警戒之。尹氏先釋後兩句，却轉來釋前兩句，見勉厲之意重也。

○子曰：「法語之言，能無從乎？改之爲貴。巽與之言，能無説乎？繹之爲貴。説而不懌，從而不改，吾末如之何也已矣。」

法語者，正言之也。巽言者，婉而導之也。繹，尋其緒也。法言人所敬憚，故必從；然不改，則面從而已。《語録》曰：「如漢武帝見汲黯之直，深所敬憚，至帳中可其奏，可謂從矣。然武帝内多欲而外施仁義，豈非面從。」巽言無所乖忤，故必説；然不繹，則又不足以知其微意之所在也。《語録》曰：「如孟子論好色好貨，齊王豈不悦，若不知繹，則徒知古人所謂好色，不知其能使内無怨女，外無曠夫；徒知古人所謂好貨，不知其能使居者有積倉，行者有裹糧。」○楊氏曰：「法言，若孟子論行王政之類是也。巽言，若其論好貨好色之類是也。語之而未達，拒之而不受，猶之可也。其或喻焉，則尚庶幾其能改繹矣。從且説矣，而不改繹焉，則是終不改繹也已，雖聖人其如之何哉？」輔氏曰：「從法語説巽言，秉彝之性也。從而不改者，物欲堅彊而不能屈就於理。説而不繹者，志氣昏惰而不能反求諸心耳。學之不進，德之不脩，家之不齊，國之不治，皆由是基之。若此之人，雖聖人亦莫如之何也已。」

○子曰：「主忠信，毋友不如己者，過則勿憚改。」

重出而逸其半。

○子曰：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」

侯氏曰：「三軍之勇在人，匹夫之志在己。故帥可奪而志不可奪，如可奪，則亦不足謂之志矣。」輔氏曰：「以三軍之勇而衛一人，宜若不可奪也，然其可奪者，勇非在我也。以匹夫而守其志，宜若可奪也，然其不可奪者，志非在外也。」○又曰：「志與意不同，意是發動處，志是有主處，夫子所謂『志士仁人，有殺身以成仁，無求生以害人』，其可得而奪乎？如可奪，則豈足以爲志哉！」

○子曰：「衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥者，其由也與？衣，去聲。緼，紆粉反。貉，胡各反。與，平聲。

敝，壞也。緼，枲著也。袍，衣有著者也，蓋衣之賤者。《語録》曰：「袍是夾衣，有綿作胎底。」○愚謂：纊爲繭，謂今之新綿。緼爲袍，謂今纊及舊絮也。云枲著者，雜用枲麻以著袍也。狐貉，以狐貉之皮爲裘，衣之貴者。子路之志如此，則能不以貧富動其心，而可以進於道矣，故夫子稱之。

『不忮不求，何用不臧？』」忮，之豉反。

忮，害也。求，貪也。臧，善也。言能不忮不求，則何爲不善乎？愚謂：忮者，嫉人之有而欲害之也；求者，恥己之無而欲取之也。是皆爲外物之所累者也。能於外物一無所累焉，則何往而不善哉！此《衛風・雄雉》之篇，孔子引之，以美子路也。吕氏曰：「貧與富交，彊者必忮，弱者必求。」

子路終身誦之。子曰：「是道也，何足以臧？」

終身誦之，則自喜其能，而不復求進於道矣，故夫子復言此以警之。《語録》曰：「所謂終身誦之，亦不是他矜我，只是將這箇做好底事，終身誦之，要常如此，便別無長進矣。」○輔氏曰：「子路因夫子之言而深得其味，故終身誦之。此一句，乃後人追書之辭。義理無窮，此特一事之善，若遽自以爲喜，則不復求進於道。蓋喜心生於自足，而怠心生於自喜，故夫子又

言此以警之。」○謝氏曰：「恥惡衣惡食，學者之大病。善心不存，蓋由於此。子路之志如此，其過人遠矣。然以衆人而能此，則可以爲善矣；子路之賢，宜不止此。而終身誦之，則非所以進於日新也，故激而進之。」輔氏曰：「夫子嘗言：『士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。』正以其善心不存，而以外物爲重也。故謝氏以爲學者之大病。學者須先去得此病，然後可以有進。夫『不忮不求，何用不臧』，詩人賦之，夫子取之，非不善也。但衆人能此，則足以爲善。若向上一等人，如子路之剛決，彊於進道，當日日新，又日新可也，而遽以此自足焉，則未盡善也。又激而進之。」

○子曰：「歲寒，然後知松柏之後彫也。」

范氏曰：「小人之在治世，或與君子無異。惟臨利害、遇事變，然後君子之所守可見也。」輔氏曰：「小人之在治世，或被化而彊於爲善，或畏威而覬其免罪，故其迹或與君子無異也。臨利害、遇事變，則彊於爲善者，或汩於欲而忘其勉彊之心，則惟利之趨；覬於免罪者，或乘其變而以爲罪之未必及己，則放僻邪侈，故其真情發露而不可揜。唯成德之君子，則素其位而行，雖造次顛沛，未嘗違也，故其所守，然後可見。」○胡氏曰：「小人在治世，或與君子無異者，猶春夏之交，萬物青葱，雖有堅脆之不齊，然未可辨也。及事變之來，小人則隨時變遷，君子則所守不易，非死生禍福可得而移。亦猶重陰沍寒，生意憔悴，而松柏獨蒼然不變。」○謝氏曰：「士窮見節義，世亂識忠臣。欲學者必周于德。」輔氏曰：「物之受於天者獨正，故能不彫於歲寒。人之得於天者必周，故能不變於邪世。」○愚謂：臨利害、遇事變，此是兩事。士窮見節義，以利害言；世亂識忠臣，以事變言。

○子曰：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」

明足以燭理，故不惑；《語録》曰：「直是見得分曉，故不惑。」理足以勝私，故不憂；《語録》曰：「仁者通體是理，無一點私心，事之來者雖無窮，而此之應者各得其度，何憂之有？」○胡氏曰：「理公而欲私，迭爲勝負，公理而不能勝私欲，則憂患多端，亦或未免。惟仁者至公無私，與理爲一，理所當然，則貧賤、夷狄、患

難，皆素其位而行，無往而不自得，玆其所以不憂也。」氣足以配道義，故不懼。《語録》曰：「孟子説『配義與道，無是餒也』，今有見得道理分曉而反懾怯者，氣不足也。」〇胡氏曰：「勇而謂『氣足以配道義』者，配則合而有助之意，如陰配陽也。有義理之勇，有血氣之勇，氣本粗厲，惟配乎道義，則爲道義之助而可以言勇。所謂不懼者，非悍然不顧也，主乎義理而言，故以配道義明之。」此學之序也。輔氏曰：「仁、智、勇，德之序也；智、仁、勇，學之序也。仁者，智之統體，故論德則以仁爲先。智者，仁之根柢，故論學則以智爲首。勇則仁智之發也，故皆在後言之。未能仁智而勇，則血氣之爲耳，子路之勇猶未免此，故夫子常抑之。若曾子之勇，是乃仁智之發也。蓋學之序，不惑而後不憂，不憂而後不懼。德之序，不憂則自然不惑，不惑則自然不懼。」

〇子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」

可與者，言其可與共爲此事也。程子曰：「可與共學，知所以求之也。可與適道，知所往也。可與立者，篤志固執而不變也。權，稱錘也，所以稱物而知輕重者也。可與權，謂能權輕重，使合義也。」輔氏曰：「知所求，然後有所往。知所往，然後有所立。立則自家已到那裏，在上面立地了，事物不足以摇奪之，然後可以用權。不然，則所謂權者，是乃無忌憚者之所爲耳。所謂篤志固執而不變者，亦非是彊勉著意者之所爲，乃知得深、行得到、立得定，自然而然也。」〇又曰：「權與物鈞而生衡，而銖兩斤鈞皆着於衡，物加於衡之首，而權移於衡之尾，故能知其輕重也。」〇又曰：「學至於可與立，則足踏實地，而物欲利害不足以轉移之，其應經事固無留難矣。至於遇變事，則又須審度輕重以處之，雖千變萬化而不失乎時措之宜，然後爲可與權也。」〇楊氏曰：「知爲己，則可與共學矣。學足以明善，然後可與適道。信道篤，然後可與立。知時措之宜，然後可與權。」《文集》曰：「問：『篤信是好學以前事，既篤信，然後能好學也。今此於既學適道之後，却言篤信，何也？恐信字徹首徹尾，不可分先後。

知篤信而後好學者，方只信得箇大概，既學之後而又信道篤者，是真知而信之，所信意味自不同。其言各有主，而此章所引篤字，又應立字爲切否？」曰：『信道篤三字，誠有未盡善者。』」○輔氏曰：「學本爲己，故知爲己，則可與共學矣。學而能明乎善，則可與適道。信道篤，即用程子前説意，蓋見得那正當底道理分明了，信得篤實而不爲事物所遷惑，故可與立。至於能立，然後可與之用權。」

洪氏曰：「《易》九卦，終於《巽》以行權。權者，聖人之大用。未能立而言權，猶人未能立而欲行，鮮不仆矣。」

輔氏曰：「洪氏甚言夫用權之難，未能立而欲行之喻，雖若寬而實切。苟未至於可與立，而欲權以應變，未有能免者也。」○永嘉陳氏曰：「舉《易》一語，見權者聖人之終事。《易》之陳九卦，凡二十七節道理，最末梢一語，方以權終之，見得不可驟語也。」

程子曰：「漢儒以反經合道爲權，故有權變權術之論，皆非也。權只是經也。自漢以下，無人識權字。」

《語録》曰：「權與經固是兩義，然論權而全離乎經，則不是。蓋權是不常用底物事，如有人之病，熱病者當服涼藥，冷病者當服熱藥，此是常理。然有時有熱病而却用熱藥去發他熱病者，亦有冷病却用冷藥發他冷病者，此皆是不可常用者，然須是下得是方可。若有豪氂之差，便至於殺人。不是則劇然，若用得是，便是少他不得，便是合用這箇物事。既是合用，玆權也正所以爲經也。大抵漢儒説權，是離了箇經説。伊川説權，便道權只在經裏面。」○又曰：「權者，乃是到這田地頭，道理合恁地做，故雖異乎經，而實亦經也。且如冬月便合著綿向火，此是經。忽然一日煖，則亦須使扇當風，此便是權。伊川謂『權只是經』，意亦如此，但説經字太重，若偏了。漢儒『反經合道』之説，却説得經權兩字分曉。他説權，遂謂反了經，一向入於變詐，則非矣。」○又曰：「程子將經做箇大底物事，經却包得那箇權。此説本好，只是據聖人説『可與立，未可與權』，須是還他是兩箇字。經自是經，權自是權，若如伊川説，便用廢了那權字始得。只是雖是權，依舊不離那經，權只是經之變。須是曉得孔子説，又曉得伊川説，方得。」

愚案：先儒誤以此章連下文偏其反而爲一章，故有反經合道之説。程子非之，是矣。然以孟子嫂溺援之以手之義推之，

則權與經亦當有辨。《語録》曰：「經自經，權自權，但經有不可行處，而至於用權，此權所以合經也。如湯武事，伊周事，嫂溺則援事。常如風和日暖，固好。變如迅雷烈風，若無迅雷烈風，則都旱了，不可以爲常。」○黄氏曰：「程子言『權只是經』，《集註》云『權經亦當有辨』，是各有所發明也。權，變也。常者一定之理，變者隨時之宜。遇事之常，則但當守一定之理，遇事之變，則不得不小有移易以就夫權。此權經不可無辨，《集註》之説然也。然天下之理，惟其當然而已，當經而經，當然也；當權而權，亦當然也。則權雖異於經，而以其當然，則亦只是經。此程子之説然也。有《集註》之説，則經權之義始明；有程子之説，則經權之義始正。先儒明道之力，至是而始備矣。」

○「唐棣之華，偏其反而。豈不爾思？室是遠而。」棣，大計反。

唐棣，郁李也。《文集》曰：「《論語》及《詩·召南》作唐棣。《小雅》作常棣。無作棠者，而《小雅》常字亦無唐音。《爾雅》又云：唐棣，棣。常棣，移。則唐棣、常棣自是兩物。而夫子所引，非《小雅》之常棣矣。」偏，《晉書》作翩。或問：「偏之爲翩。」曰：「非獨《晉史》爲然也，《角弓》之詩，固有『翩其反矣』之句矣，而漢武之賦，所謂『偏何姗姗其來遲』，説者以姗姗爲行貌，則亦以翩爲偏字也。」然則反亦當與翻同，言華之搖動也。《語録》曰：「言其花有翩反飛動之意。」而，語助也。此逸詩也，於六義屬興。上兩句無意義，但以起下兩句之辭耳。其所謂爾，亦不知其何所指也。

子曰：「未之思也，夫何遠之有？」夫，音扶。

夫子借其言而反之，蓋前篇「仁遠乎哉」之意。輔氏曰：「此篇自『子在川上』章以後，皆勉人進學之意。此章借詩人之言而反之，雖不明言其所謂，是亦勉人進學之意必矣。而聖門論學，大率以仁爲本，故知其與『仁遠乎哉』之意同也。」○程子曰：「聖人未嘗言易以驕人之志，亦未嘗言難以阻人之進。但曰『未之思也，夫何遠之有？』此言極有涵蓄，意思深遠。」輔氏曰：「是理之在人，以

爲易知乎？則精深微妙，未易可知也。以爲難知乎？則其天然之理，本自不隱也。若言其易，則驕人之志，而不肯下堅苦之功。若言其難，則阻人之進，而遂生其怠惰之意。但曰『未之思也，夫何遠之有？』則只是平鋪地道着，無一豪助長益生之意，所以極有涵蓄，意思深遠。極有涵蓄者，該道體之微顯，進學者之工夫，皆寓其中。意思深遠者，令人涵泳之，但覺意味淵永，無有窮盡也。非聖人之言『疇克爾』哉！」

鄉黨第十

楊氏曰：「聖人之所謂道者，不離乎日用之間也。故夫子之平日，一動一靜，門人皆審視而詳記之。」胡氏曰：「道有體有用，體常隱而不見，用常見而不隱。所謂體者，大本大原是也。所謂用者，大而治國平天下，小而見於一身者是也。然大本大原，在學者真積力久，然後能默識而心解，至於治國平天下，又必得時得位而後可見，惟容色言動凡見於一身者，乃日用之常，可以詳視審記而爲人道之端也。此記録之詳所以爲善學歟！聖人自體而達諸用，由乎内以應乎外也。學者因用以全其體，制乎外以養其中也。及其成功一也。此夫子一動一靜，所當深體也。楊氏所謂『道不離日用』也，夫子所謂『吾無行而不與二三子』者，學者能於用處致謹，則功夫實，而全體可以由是而得。苟未識其用而妄意全體，則徒起料想臆度之意，終無所益也。」尹氏曰：「甚矣孔門諸子之嗜學也！於聖人之容色言動，無不謹書而備録之，以貽後世。今讀其書，即其事，宛然如聖人之在目也。雖然，聖人豈拘拘而爲之者哉？蓋盛德之至，動容周旋，自中乎禮耳。學者欲潛心於聖人，宜於此求焉。」輔氏曰：「聖人之道無精粗，無本末，大至於平天下、治國家、立經陳紀、制禮作樂；小至於容貌辭色、一動一静，皆自此廣大心中流出。但愈細則愈密，愈近則愈實，故《鄉黨》

一篇，記聖人之容貌辭色如是之詳且悉者，正所以示聖學之正傳，以垂教於後世也。若夫語上而遺下，語理而遺物，窮高極遠，馳心於無爲之際，而於吾身之言動、事物之倫理懵不加察焉，則是異端之學，豈聖人之道哉！」舊説凡一章，今分爲十七節。

孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。恂，相倫反。

恂恂，信實之貌。或問：「恂恂。」曰：「以《詩》、《書》訓詁考之，宜爲信實，然亦有温恭之意。」似不能言者，謙卑遜順，不以賢知先人也。輔氏曰：「似不能言者，所以形容信實之意。大凡人才信實，則言自簡默，況聖人之表裏如一者乎！謙卑遜順，不以賢智先人，即温恭之意也。」鄉黨，父兄宗族之所在，故孔子居之，其容貌詞氣如此。

其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾。朝，直遥反，下同。便，旁連反。

便便，辯也。輔氏曰：「便便，其言明正之意，故以爲辯。」宗廟，禮法之所在；輔氏曰：「古人行禮多在宗廟之中，而典籍亦藏於是焉故也。」朝廷，政事之所出；言不可以不明辯。故必詳問而極言之，胡氏曰：「在宗廟而明辯，則可以識制度文物之精微，升降揖遜之委折。在朝廷而明辯，則上之所布者不悖於理，下之所受者不被其害。」但謹而不放爾。胡氏曰：「聖人雖不容不言，亦未嘗輕言也。」○此一節，記孔子在鄉黨、宗廟、朝廷言貌之不同。

○朝，與下大夫言，侃侃如也；與上大夫言，誾誾如也。侃，苦旦反。誾，魚巾反。

此君未視朝時也。胡氏曰：「以下文君在互觀之，知爲君未視朝時也。既視朝，則不當與大夫言矣。」《王制》，諸侯上大夫卿，下大夫五人。胡氏曰：「《禮記・王制》：『上大夫卿。』又云：『大國三卿，下大夫五人。』今合此二節，以爲上大夫、下大夫之别也。案夫子初仕，爲中都宰，由宰爲司空，又爲大司寇，皆上大夫也。則上大夫其同列也，下大夫在己下者。」許氏《説

文》：「侃侃，剛直也。輔氏曰：「謂能守理義而無所回屈。」誾誾，和悅而諍也。」《語録》曰：「和悅則不失事上之恭，諍則又不失在我義理之正。」○又曰：「和悅終不成一向放倒了，到合辨別處，須辨別始得。」○陳氏曰：「先言和悅，後言諍。和悅者，事長順也，諍則不詭隨矣。」

君在，踧踖如也，與與如也。踧，子六反。踖，子亦反。與，平聲。或如字。

君在，視朝也。踧踖，恭敬不寧之貌。輔氏曰：「二字皆從足，蓋心懼而立不安也。」與與，威儀中適之貌。輔氏曰：「踧踖雖是恭敬不寧，與與又却威儀中適，此所以爲聖人也。若作去聲讀，則禮易失於離。」○胡氏曰：「中者不至於過，適者當其可。」張子曰：「與與，不忘向君也。」亦通。輔氏曰：「恭敬不寧如此，而意又不忘向君，亦非聖人不能也。」○此一節，記孔子在朝廷事上接下之不同也。

○君召使擯，色勃如也，足躩如也。擯，必刃反。躩，驅若反。

擯，主國之君所使出接賓者。輔氏曰：「此見《儀禮》。所以接賓者，盡人主之禮意，而欲賓之無違於禮也。」勃，變色貌。躩，盤辟貌。皆敬君命故也。輔氏曰：「勃如，顔色之變。躩如，容止之變也。心敬於中，則容變於外，自然之符也。聖人固未嘗不敬，但君命之臨，則敬心愈至耳。」○陳氏曰：「盤辟，乃盤旋曲折之意。」

揖所與立，左右手。衣前後，襜如也。襜，赤占反。

所與立，謂同爲擯者也。擯用命數之半，如上公九命，則用五人，以次傳命。《語録》曰：「古者擯介之儀甚煩，如九命，擯五人，介則如命數，是九人。賓主相見，自擯以下列兩行，行末相近。如主人説一句，主人之擯傳許多擯者訖，又交過末介，傳中介，直至賓之上介，方聞之賓。」○輔氏曰：「此亦見《儀禮》。」揖左人，則左其手；揖右人，則右其手。《語録》曰：「揖右人，傳命出也。揖左人，傳命入也。」○輔氏曰：「如賓自南而北，則居東者在賓之右，而

賓在其左，故用左手以揖賓。居西者在賓之左，而賓在其右，故用右手以揖賓。如此，然後兩相向也。」襜，整貌。輔氏曰：「言其衣之前後，襜如其齊整也。」

趨進，翼如也。

疾趨而進，張拱端好，如鳥舒翼。輔氏曰：「凡人疾走，則手易散，臂易掉。今疾趨而進，而張拱端好，如鳥舒翼，所謂造次不違是也。」

賓退，必復命曰：「賓不顧矣。」

紓君敬也。《語録》曰：「古者賓退，主人送出門外，設兩拜賓，更不顧而去。國君於列國之卿大夫，亦如此。」○此一節，記孔子爲君擯相之容。黄氏曰：「色勃足躩，被命之初也。揖也，趨進也，行禮之際也。賓退，禮畢之後也。皆天理之節文，所當然也。至於揖之左右，衣之前後，手之翼如，皆禮文之至末者，聖人於此動容周旋，無不中禮。盛德之至，從心所欲不踰矩也。」

○入公門，鞠躬如也，如不容。

鞠躬，曲身也。公門高大而若不容，敬之至也。輔氏曰：「高大則宜無所不容矣，今以眇然之身入之而如不容焉，則心小而敬謹可知矣。」

立不中門，行不履閾。閾，于逼反。

中門，中於門也。謂當棖闑之間，君出入處也。或問：「中門之説。」曰：「疏：門中有闑，兩旁有棖，中門，謂棖闑之中，然則門之左右扉各有中，所謂『闔門左扉立于其中』是也。」○《語録》曰：「棖，如今衮頭相似。闑，當中礙門者，今城門有之。古人常揜左扉。人君多出在門外見人，當闑棖之間爲君位。」○胡氏曰：「中門，右扉之中也。君出入則由右扉棖闑之中，故亦謂之中也。」閾，門限也。禮：士大夫出入君門，由闑右，不踐閾。《語録》曰：「只是自外入右邊門，中乃君出入之所。闑如一木拄門，❶如今人多用石墩當兩門中。臣傍闑右邊出入。此右字，自内出而言。」謝氏曰：「立中門則當尊，行履閾則不恪。」輔氏曰：「當尊、不恪，皆非敬之事也。」

❶「拄」，原誤作「柱」，據《朱子語類》卷三十八改。

過位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。位，君之虛位。輔氏曰：「不言君，但言位，則知爲君之虛位矣。」○胡氏曰：「言過，則虛可知矣。」謂門屏之間，《語録》曰：「如今人廳門之内，屏門之内，似《周禮》所謂外朝也。」○又曰：「屏者，乃門間蕭牆也，今殿門亦設之。」人君宁立之處，所謂宁也。《語録》曰：「古者朝會，君臣皆立。」君雖不在，過之必敬，不敢以虛位而慢之也。言似不足，不敢肆也。

攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者。齊，音咨。攝，摳也。齊，衣下縫也。禮：將升堂，兩手摳衣，使去地尺，恐躡之而傾跌失容也。或問：「升堂攝齊，則手無所執與？」曰：「古者君臣所執五玉三帛二生一死，皆以爲贄而已。笏則搢之用以記事而已，不執之以爲儀也。宇文周復古，乃不脩贄而執笏，於是攝齊鞠躬之禮廢，升堂而蹴齊者多矣。」○《語録》曰：「攝齊者，是畏謹恐上階時踏着裳，有顛仆之患。」○愚謂：古者諸侯之堂七尺，尺一級，使裳之齊去地尺，則升階不躡也。屏，藏也。息，鼻息出入者也。近至尊，氣容肅也。輔氏曰：「鼻息出入，人所不能無也，但心敬則氣肅，其息微細，自不覺其出入，壹似不息者耳。」

出，降一等，逞顏色，怡怡如也。没階趨，翼如也。復其位，踧踖如也。

陸氏曰：「趨下本無進字，俗本有之，誤也。」或問：「何以知無進字？」曰：「降而盡階，則爲趨而退矣，不得復有進字也。」○等，階之級也。逞，放也。漸遠所尊，舒氣解顏。輔氏曰：「升則肅，降則舒，氣之有張弛也。」怡怡，和説也。没階，下盡階也。趨，走就位也。復位踧踖，敬之餘也。《語録》曰：「若衆人到末梢便撒了，聖人則始乎敬，終乎敬，故到末梢又整頓。」○輔氏曰：「敬謹乃聖人之庸德，豈以事之訖而遽忘哉！」○胡氏曰：「初則身如不容，次則言似不足，又次則氣似不息，君愈近則敬愈加也。至於舒氣解顏，若少放矣，而踧踖餘敬，久猶未忘，則聖人之所以存心也可知矣。」○此一節，記

孔子在朝之容。黃氏曰：「此記在朝之容，有五節。入門，事之始也。門，君之門也，望其門如見君焉。鞠躬，不中門，不履閾，卑巽之至也。位，君之位，則真若君在矣。色勃足躩，言似不足，恭敬之至也。升堂，則君之堂也，則其卑巽如入門升而見君也，則其恭敬甚於過位。既見而下階也，則且喜且幸，而氣少舒矣。没階而將復己之位，則爲之脩容焉。其復位也，追思其見君也，慊然若有過焉，則又不容於不盡其敬也。」

○執圭，鞠躬如也，如不勝。上如揖，下如授。勃如戰色，足蹜蹜，如有循。勝，平聲。蹜，色六反。

圭，諸侯命圭。聘問鄰國，則使大夫執以通信。或問：「命圭。」曰：「古者諸侯受封，天子授之以圭，以爲瑞節。」○《語録》曰：「圭自是贄見通信之物，只是捧至君前。」○胡氏曰：「聘禮之賓，襲執圭公側，襲受玉于中堂，此聘必執圭也。」如不勝，執主器，執輕如不克，敬謹之至也。輔氏曰：「一圭之重能有幾何？豈有不勝之理，但敬謹之至，容儀壹似不勝者耳。」上如揖，下如授，謂執圭平衡，手與心齊，高不過揖，卑不過授也。或問「上如揖，下如授。」曰：「《儀禮》有授如争承，❶下如送之意與此同。禮有執國君之器則平衡之説，而左氏記子貢譏哀公邾子執玉高卑容有俛仰。故以此但爲奉之平衡不高不卑之意，於義爲安也。」○《文集》曰：「問：『既曰平衡，而又有上下，莫是心與手齊，如步趨之間，其手微有上下，但高不至過揖，下不至過授否？』曰：『得之』。」○《語録》曰：「舊説謂上階之上，下階之下，但此方説升堂時其容如此。既升堂，納圭於君前，則不復執之以下堂矣，所以只用平衡之説。」戰色，戰而色懼也。蹜蹜，舉足促狹也。輔氏曰：「色懼而足狹，亦容儀之相應也。」如有循，《記》所謂舉前曳踵。言行不離地，如緣物也。《語録》曰：「問：『若有贄及執圭，則升堂有不必摳衣，但防其不及攝齊否？』曰：『執圭而升，則足蹜蹜，如有循，自不至攝齊矣。』」○又曰：「緣手中有

❶「授」，原作「受」，今據《儀禮・聘禮》改。

圭，不得攝齊，亦防顛仆也。」

享禮，有容色。

享，獻也。既聘而享，用圭璧，有庭實。《語録》曰：「聘但以圭，至享，則更用圭璧、庭實。」有容色，和也。《儀禮》曰：「發氣滿容。」《語録》曰：「聘是初見時，故其意極於恭肅。既聘而享，則用圭璧以通信，有庭實以將意，比聘時漸紓也。」

私覿，愉愉如也。

私覿，以私禮見也。《語録》曰：「聘有享禮，乃其君之信。私覿，則聘使亦有私禮物與所聘之國君及其大臣。」愉愉，則又和矣。輔氏曰：「執圭，則身容手足，各有其則。享則既和，而私覿又和焉，聖人之動，無不時也。」○此一節，記孔子爲君聘於鄰國之禮也。黄氏曰：「此言出使有三節，執圭禮之正也，享禮則稍輕，私覿則又輕矣，故其容節不同如此。」晁氏曰：「孔子，定公九年仕魯，至十三年適齊，其間絶無朝聘往來之事。疑使擯、執圭兩條，但孔子嘗言其禮當如此爾。」《語録》曰：「問：『夾谷之會，孔子相，恐即擯相之相？』曰：『相自是相，擯自是擯。相是相其禮儀，擯是傳道言語。擯用命數之半，是以次傳説。』」

○君子不以紺緅飾。紺，古暗反。緅，側由反。

君子，謂孔子。紺，深青揚赤色，齊服也。《語録》曰：「紺，即今深底鵶青色。」○又曰：「揚，浮也。」緅，絳色。《語録》曰：「絳是淺紅色。」三年之喪，以飾練服也。飾，領緣也。《文集》曰：「齊服用絳，三年之喪既朞而練其服，以緅爲飾。」○《語録》曰：「問：『練服是小祥後喪服，如何用絳色以爲飾？』曰：『便是不可曉。此箇制度差異。』」

紅紫不以爲褻服。

紅紫，間色不正，或問：「色有正間。」曰：「青赤黄白黑，五方之正色也。以木克土，則青黄合而成緑；以金克木，則白青合而成碧；以火克金，則赤白合而成紅；以水克火，則黑赤合而成紫；以土克水，則黄黑合而成駠。此五方之間色也。」且近於婦人女子之服也。

《語録》曰：「問：『古人婦人女子多以紅紫爲服否？』曰：『此亦不可知，但據先儒如此說耳。』」褻服，私居服也。言此則不以爲朝祭之服可知。輔氏曰：「朝祭之服，禮服也。」

當暑，袗絺綌，必表而出之。

袗，單也。葛之精者曰絺，麤者曰綌。表而出之，謂先著裏衣，表絺綌而出之於外，欲其不見體也。輔氏曰：「袗絺綌，爲暑也。乃又爲裏服表之，使出於外，不欲見其體膚。聖人處事大抵如此，與直情徑行、惟欲是徇者，豈直天淵之不同哉！」《詩》所謂「蒙彼縐絺」是也。《詩傳》曰：「蒙，覆也。縐絺，絺之蹙蹙者。」

緇衣羔裘，素衣麑裘，黄衣狐裘。麑，研奚反。

緇，黑色。羔裘，用黑羊皮。麑，鹿子，色白。狐，色黄。衣以裼裘，欲其相稱。胡氏曰：「古者衣裘不欲其文之著，必加單衣以覆之，然亦欲其色之相稱。《玉藻》所謂羔裘元衣以裼之是也。」❶〇愚謂：裘之上，必加衣爲裼。緇衣羔裘，是諸侯君臣日視朝之服。素衣麑裘，視朔之服，卿大夫士亦然，受外國聘享亦然。黄衣狐裘，則大蜡之祭服也。

褻裘長，短右袂。

長，欲其温。短右袂，所以便作事。愚謂：此私家所著之裘。長之者，主温也。袂是裘之袖，短右袂者，作事便也。

必有寢衣，長一身有半。長，去聲。

齊，主於敬，不可解衣而寢，又不可著明衣而寢，故别有寢衣，其半蓋以覆足。程子曰：「此錯簡，當在齊必有明衣布之下。」愚謂如此，則此條與明衣變食，既得以類相從；而褻裘狐貉，亦得以類相從矣。

狐貉之厚以居。

狐貉，毛深温厚，私居取其適體。愚謂：此在家接賓客之裘，居家主温，故厚爲之。

---

❶「元」，《禮記·玉藻》作「緇」。胡氏原文似當作「玄」，疑避宋祖諱改作「元」。

去喪，無所不佩。去，上聲。

君子無故，玉不去身。觿礪之屬，亦皆佩也。輔氏曰：「凡佩玉，所以比德，固不可舍。其他如觿礪之屬，亦所當有事而不可闕者，故唯居喪則可去。去喪，則無所不佩也。」○蔡氏曰：「案：《玉藻》云：『古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。凡帶必有佩玉，唯喪則否。佩玉有衝牙，君子無故，玉不去身，君子於玉比德焉。孔子佩象環五寸而綦組綬。』此是明去喪則佩。但曰『無所不佩』，則又不止於玉耳。又案《內則》：『子事父母，左右佩用。左佩紛帨、刀礪、小觿、金燧，右佩玦捍、管遰、大觿、木燧。』觿，貌如錐，以象骨爲之。礪，礱也。皆所以備尊者使令也。此是明無所不佩。但去喪之時，恐不同子事父母之時耳。」

非帷裳，必殺之。殺，去聲。

朝祭之服，裳用正幅如帷，要有襞積，而旁無殺縫。《文集》曰：「帷裳，如今之裙是也。襞積，即是摺處爾。」○輔氏曰：「禮服取其方正，故裳用正幅如帷也。裳用正幅而人身之要爲小，故於要之兩旁爲襞積，即今之衣褶也。」其餘若深衣，要半下，齊倍要，則無襞積而有殺縫矣。《文集》曰：「問：『襞積恐若今裙製近要有殺也。要半下，謂近要者狹，半放下面齊也。齊倍要，謂向下者闊，倍於上面要也。不知旁無殺縫如何？恐是深衣之制，裳下面是裁布爲之，近要者殺，從其小，以就半下之法，所以旁有殺縫也。』曰：『帷裳如今之裙是也。襞積即是摺處耳。其幅自全，安得謂近要者有殺縫邪！』」○輔氏曰：「其餘則舉其最重者，如深衣，則他可知矣。衣半下，齊倍要，衣半當要而窄小，則束身，故不必作摺。下齊倍要，則當有殺縫也。」○胡氏曰：「裳之如帷者，上衣之裳皆然，惟深衣則以布幅斜裁，而易置之，下齊倍於要三之一，不爲襞積。」○愚謂：「要半下」是一句，取《深衣篇》要縫半下之語。「齊倍要」是一句，取《玉藻》縫齊倍要之語。

羔裘玄冠不以弔。

喪主素，吉主玄。弔必變服，所以哀死。輔氏曰：「誠於哀死，故內外如一也。」○胡氏曰：「吉凶異服，故色之黑者不以弔。」

吉月，必朝服而朝。

吉月，月朔也。孔子在魯致仕時如此。輔氏曰：「若未致仕之時，此乃常禮，有不必記焉。」○此一節，記孔子衣服之制。胡氏曰：「齊服，練服之色，不以爲飾，惡其雜也。間色，雖常服不用，惡其不正也。暑服，亦必有裏衣，懼其褻也。衣裘同色，欲其稱也。褻裘長短，狐貉温厚，取其適也。喪除而佩，復其常也。裳有所殺，循其舊也。吉凶異服，欲其別也。事君之禮不可廢也。衣，身之章也，細微必謹，聖人之常也。」蘇氏曰：「此孔氏遺書，雜記曲禮，非特孔子事也。」

○齊，必有明衣，布。齊，側皆反。

齊，必沐浴，浴竟，即著明衣，所以明潔其體也，以布爲之。《語録》曰：「明衣，即是箇布衫，長一身有半，欲以蔽足耳。」此下脱前章寢衣一簡。

齊，必變食，居必遷坐。

變食，謂不飲酒，不茹葷。《語録》曰：「葷是不食五辛。」○又曰：「今致齊有酒，非也，但禮中亦有飲不至醉之説。」遷坐，易常處也。○此一節，記孔子謹齊之事。楊氏曰：「齊所以交神，故致潔變常以盡敬。」輔氏曰：「變食以致潔，遷坐以易常，君子致敬，無所不用其至也，豈簡細故、一思慮而已哉！」

○食不厭精，膾不厭細。食，音嗣。

食，飯也。精，鑿也。《語録》曰：「是插教那米白着。」牛羊與魚之腥，聶而切之爲膾。食精則能養人，膾麤則能害人。不厭，言以是爲善，非謂必欲如是也。輔氏曰：「以是爲善，理也。必欲如是，欲也。循理者無過求，徇欲則無所不至矣。」

食饐而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。食饐之食，音嗣。饐，於冀反。餲，烏邁反。飪，而甚反。

饐，飯傷熱濕也。餲，味變也。魚爛曰餒。肉腐曰敗。色惡臭惡，未敗而色臭變也。

飪，烹調生熟之節也。不時，五穀不成，果實未熟之類。此數者皆足以傷人，故不食。輔氏曰：「言此以例其餘也。失烹調生熟之節，則是人力有所未至也。五穀不成，果實未熟，則是天時有所未至也。失烹調生熟之節而不食，則凡人力有所未至者，皆不可食可知矣。五穀未成，果實未熟而不食，則凡天時有所未至者，皆不可食可知矣。」

割不正，不食。不得其醬，不食。

割肉不方正者不食，造次不離於正也。漢陸績之母，切肉未嘗不方，斷葱以寸爲度，蓋其質美，與此暗合也。食肉用醬，各有所宜，不得則不食，惡其不備也。《文集》曰：「如魚鱠不得芥醬，麋腥不得醓醬，則不食。謂其不備或傷人也。」此二者，無害於人，但不以嗜味而苟食耳。輔氏曰：「『食饐而餲』以下數者之不食，不使害於身也。此二者不食，不使慊於心也。不正不備而亦食焉，則是嗜味而苟食也。」

肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。

食，音嗣。量，去聲。

食以穀爲主，故不使肉勝食氣。輔氏曰：「食以穀爲主，肉爲輔，不使肉氣勝穀，理之宜也，而徇欲者常失之。聖人肉雖多，而不使勝食氣，安於禮節，不待勉彊而然也。」酒以爲人合懽，故不爲量，但以醉爲節而不及亂耳。輔氏曰：「酒以爲人合懽，而人之飲量各不同，故不預爲之量，而以醉爲節。雖以醉爲節，而又不及於亂，此亦聖人從心所欲不踰矩之一端。」程子曰：「不及亂者，非唯不使亂志，雖血氣亦不可使亂，但浹洽而已可也。」輔氏曰：「志壹則動氣，氣壹則動志，故二者皆不可使亂。不知其秩，志亂也。屢舞躚躚，氣亂也。至於沈湎淫佚，則志與氣交亂也。」

沽酒市脯不食。

沽、市，皆買也。恐不精潔，或傷人也。與不嘗康子之藥同意。輔氏曰：「聖人衛生之嚴也。」

不撤薑食。

薑，通神明，去穢惡，故不撤。輔氏曰：「聖人養生之周也。」

不多食。

適可而止，無貪心也。輔氏曰：「當食者不去，可食者不多，惟理是從，所欲不存也。」

祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。

助祭於公，所得胙肉，歸即頒賜。不俟經宿者，不留神惠也。家之祭肉，則不過三日，皆以分賜。蓋過三日，則肉必敗，而人不食之，是褻鬼神之餘也。但比君所賜胙，可少緩耳。《文集》曰：「若出三日，則人將不食而厭棄之非所以敬神惠也。」○輔氏曰：「此皆敬鬼神之心，但於其中又自有隆殺耳。公胙宜速均於人，故不敢宿，不慮其壞而然也。家之祭肉雖可少緩，亦不敢久留以致敗。」

食不語，寢不言。

答述曰語。自言曰言。或問：「言語有別乎？」曰：「食對人，寢獨居，故即其事而言之也。」范氏曰：「聖人存心不他，當食而食，當寢而寢，言語非其時也。」楊氏曰：「肺爲氣主而聲出焉，寢食則氣窒而不通，語言恐傷之也。」亦通。

雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。食，音嗣。

陸氏曰：「《魯論》瓜作必。」○古人飲食，每種各出少許，置之豆間之地，以祭先代始爲飲食之人，不忘本也。齊，嚴敬貌。孔子雖薄物必祭，其祭必敬，聖人之誠也。或問：「瓜之爲必。」曰：「既曰疏食菜羹矣，而又以瓜繼之，則不辭矣。曰必祭，則明無不祭之食也。曰必齊如，則明無不敬之祭也。」○此一節，記孔子飲食之節。黃氏曰：「飲食以養生，故欲其精，然亦能傷生，故惡其敗，至於失節違理，縱欲敗德，無不致其謹焉。聖人一念之微，莫非天理，學者不可以不戒也。」謝氏曰：「聖人飲食如此，非極口腹之欲，蓋養氣

體，不以傷生，當如此。然聖人之所不食，窮口腹者或反食之，欲心勝而不暇擇也。」輔氏曰：「養氣體不以傷生，聖人飲食之正也。窮口腹以快其欲，常人飲食之流也。」

○席不正，不坐。

謝氏曰：「聖人心安於正，故於位之不正者，雖小不處。」輔氏曰：「形於外者，雖小不正，不處，則存於中者密矣。」

鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。

杖者，老人也。六十杖於鄉，未出不敢先，既出不敢後。輔氏曰：「鄉黨尚齒而敬老，故其出，一視老者以爲節。」

鄉人儺，朝服而立於阼階。儺，乃多反。

儺，所以逐疫，《周禮》方相氏掌之。阼階，東階也。儺雖古禮而近於戲，亦必朝服而臨之者，無所不用其誠敬也。輔氏曰：「儺以驅疫，雖近於戲，然我以爲有則有矣，故必盡其誠敬以臨之。」或曰：「恐其驚先祖五祀之神，欲其依己而安也。」《語録》曰：「問：『子孫之精神，即祖考之精神，故祖考之精神依於己。若門庭户竈之屬，吾身朝夕之所出處，則鬼神亦必依己而存。』曰：『一家之主，則一家之鬼神屬焉；諸侯守一國，則一國鬼神屬焉；天子有天下，則天下鬼神屬焉。看來爲天子者，這一箇神明是多少大，❶如何有些子差忒得！若縱欲無度，天上許多星辰，地下許多山川，如何不變怪。』」○此一節，記孔子居鄉之事。

○問人於他邦，再拜而送之。

拜送使者，如親見之，敬也。《語録》曰：「古人重此禮，遣使者問人於他邦，則主人拜而送之，從背脊後拜。」○輔氏曰：「使者所以將我之命往見其人，拜而送之，則如親見其人矣，不以遠而廢敬也。」

康子饋藥，拜而受之。曰：「丘未達，不敢嘗。」

范氏曰：「凡賜食，必嘗以拜。藥未達則不

❶「多少」，原誤作「大小」，據《朱子語類》卷三十八改。

敢嘗。受而不飲，則虛人之賜，故告之如此。然則可飲而飲，不可飲而不飲，皆在其中矣。」或問：「范氏之說。」曰：「古者賜之車，則乘以拜；賜之衣服，則服以拜；賜之飲食，則嘗而拜之。蓋今未達，故不敢嘗而拜耳。已而達焉，則可飲而飲，不可飲而不飲，皆在其中矣。」楊氏曰：「大夫有賜，拜而受之，禮也。未達不敢嘗，謹疾也。必告之，直也。」胡氏曰：「孟子謂『大夫有賜於士，不得受於其家』，此必拜其賜之禮也。未達者，所用之品，所療之病，皆不知也。一有不宜，則疾生焉。聖人謹疾不敢嘗也，受之以禮，而告之以實。」此一節，記孔子與人交之誠意。

○廄焚。子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。

非不愛馬，然恐傷人之意多，故未暇問。蓋貴人賤畜，理當如此。

○君賜食，必正席先嘗之；君賜腥，必熟而薦之；君賜生，必畜之。

食恐或餕餘，故不以薦。正席先嘗，如對君也。或問：「聖人席不正不坐矣，豈必君賜食而後正之邪？」曰：「席固正矣，將坐而又正焉，所以爲禮也。《曲禮》：『主人既迎賓，則請入爲席矣，賓既升堂，主人則又跪正席。』夫豈先爲不正之席，至此然後正之哉？蓋敬謹之至耳。」言先嘗，則餘當以頒賜矣。腥，生肉。熟而薦之祖考，榮君賜也。畜之者，仁君之惠，無故不敢殺也。輔氏曰：「所賜既殊，所處亦異，如鑑照形，豪氂不差，此聖人之時中也。」

侍食於君，君祭，先飯。飯，扶晚反。

《周禮》：「王日一舉，膳夫授祭，品嘗食，王乃食。」故侍食者，君祭，則己不祭而先飯。若爲君嘗食然，不敢當客禮也。輔氏曰：「不祭，不敢行私敬也。先飯，不敢當客禮也。」○胡氏曰：「君臣之分甚嚴，食而使侍，其恩厚矣。君祭亦祭，君食亦食，自處以客，將與爲敵。膳夫嘗食，先食如之，爲臣之卑，因以自見，此侍君食之禮也。」

疾，君視之，東首，加朝服，拖紳。首，去聲。拖，徒我反。

東首，以受生氣也。《語録》曰：「問：『君視之，方東首。常時首當在那邊？《禮記》自云「寢常當東首」矣，平時亦欲受生氣，恐不獨於疾時爲然。』曰：『常時多東首，亦有隨意卧時節。如《記》云：「請席何向？請衽何趾？」這見得有隨意向時節。然多是東首，故《玉藻》云「居常當户，寢常東首」也。常寢於北牖下，❶君問疾，則移南牖下。』」病卧不能著衣束帶，又不可以褻服見君，故加朝服於身，又引大帶於上也。輔氏曰：「一息尚存，不敢廢禮，況有疾而君視之乎！朝服拖紳，蓋禮之變，亦禮之宜也。然亦必疾病不能支吾，然後可以如此。」

君命召，不俟駕行矣。

急趨君命，行出而駕車隨之。○此一節，記孔子事君之禮。

○入太廟，每事問。

重出。輔氏曰：「全章見《八佾》，故《集註》不以入分節之數。」

○朋友死，無所歸。曰：「於我殯。」

朋友以義合，死無所歸，不得不殯。輔氏曰：「謂於義有不得不然者。」○胡氏曰：「朋友，人倫之一，既以義合，而其死也，無父族，無母族，無妻族，無旁親主之，是無所歸也。爲之朋友者，不任其責，則轉於溝壑而已，故曰『於我殯』。此節獨記一『曰』字者，必嘗有是事，人莫知所處，而夫子有是言也。古者三日而殯，三月而葬。但曰殯而不曰葬，則其親者在遠，必訃告之，葬未及言也。」

朋友之饋，雖車馬，非祭肉，不拜。

朋友有通財之義，故雖車馬之重不拜。輔氏曰：「朋友雖有通財之義，然責之以施者之不可吝者，其意迫；開之以受者之不當拜者，其意深。」祭肉則拜者，敬其祖考，同於己親也。胡氏曰：「禮：祭畢，祝以祭之酒肉嘏于主人，曰致福，謂祖考以是福其子

❶「北」，原誤作「此」，今據四庫本改。

孫也。朋友不敢專有其福，而以爲饋焉，是與受其祖考之福矣，故必拜。」○此一節，記孔子交朋友之義。

寢不尸，居不容。

尸，謂偃卧似死人也。居，居家。容，容儀。范氏曰：「寢不尸，非惡其類於死也。惰慢之氣不設於身體，雖舒布其四體，而亦未嘗肆耳。輔氏曰：「偃卧似死人，所以釋尸字之義耳。寢之所以不尸，則非是惡其類於死也。聖人之心無乎不敬，故惰慢之氣自然不設於身體，雖是寢而舒布其四體，然亦未嘗偃卧而肆，有類夫尸也。」居不容，非惰也。但不若奉祭祀、見賓客而已，申申夭夭是也。」輔氏曰：「容儀，謂奉祭祀、見賓客之容貌威儀也。然居家亦自有居家之容，所謂申申夭夭是也，但不若奉祭祀、見賓客之極乎莊敬耳。聖人德盛仁熟，雖寢與居，亦有常則也。」

見齊衰者，雖狎，必變。見冕者與瞽者，雖褻，必以貌。

狎，謂素親狎。褻，謂燕見。貌，謂禮貌。餘見前篇。

凶服者式之。式負版者。

式，車前横木。有所敬，則俯而憑之。負版，持邦國圖籍者。式此二者，哀有喪，重民數也。人惟萬物之靈，而王者之所敬也，故《周禮》「獻民數於王，王拜受之」。況其下者，敢不敬乎？

有盛饌，必變色而作。

敬主人之禮，非以其饌也。輔氏曰：「變色而作，謂改容而起，以致敬也。若因饌之盛，則是動於欲，若因主人之禮，則是行吾敬。天理人欲，同行異情，此可見矣。」○胡氏曰：「變色而作，以禮非以饌。因禮所以行吾敬，因饌則動於欲矣。」

迅雷風烈，必變。

迅，疾也。烈，猛也。必變者，所以敬天之怒。《記》曰：「若有疾風、迅雷、甚雨則必

變，雖夜必興，衣服冠而坐。」《語録》曰：「問：『有終日之雷、終夜大雨，如何得常如此？』曰：『固當常如此。但亦主於疾風、迅雷、甚雨。若平平底雷風雨，也不消如此。』問：『當應接之際，無相妨否？』曰：『有事也只得應。』」○此一節，記孔子容貌之變。

○升車，必正立執綏。

綏，挽以上車之索也。愚案：車輪高六尺六寸，車逾人高，故升車則挽索以登。范氏曰：「正立執綏，則心體無不正，而誠意肅恭矣。輔氏曰：「正立則身不偏倚，執綏則不忘有事。范氏所謂『心體無不正而誠意肅恭』者得之。」蓋君子莊敬無所不在，升車則見於此也。」輔氏曰：「莊敬乃心體之本，然君子全此心，故其莊敬無所不在，無時不然。但升車，則見其如此耳。」

車中，不内顧，不疾言，不親指。

内顧，回視也。《禮》曰：「顧不過轂。」《語録》曰：「『立視五巂，式視馬尾。』蓋巂是車輪一轉之地，車輪高六尺，圍三徑一，則闊丈八，五轉則正爲九丈矣。立視雖遠，亦不過此。」○輔氏曰：「蓋車中視物之則也。」三者皆失容，且惑人。輔氏曰：「顧謂目視，言謂語言，指該動作。言此三者，則於人身亦略備矣。失容則失己，惑人則亂人，君子成己所以成物，故不失容，則不惑人也。」○此一節，記孔子升車之容。

○色斯舉矣，翔而後集。

言鳥見人之顔色不善，則飛去，回翔審視而後下止。人之見幾而作，審擇所處，亦當如此。輔氏曰：「退當見幾，進當審義也。」○真氏曰：「『色斯舉矣』，去之速也。衛靈公問陳而孔子行，魯受女樂而孔子去。『翔而後集』者，就之遲也。伊尹俟湯三聘而後幡然以起，太公、伯夷聞文王善養老而後出，後世如漢穆生以楚王戊不設醴而去，諸葛武侯必待先主三顧而後從之，皆有得乎此者也。」然此上下，必有闕文矣。胡氏曰：「上不知爲何人之言，下不知爲何事而發，故以爲有闕文也。」

曰：「山梁雌雉，時哉！時哉！」子路共之，三嗅而作。共，九用反，又居勇反。嗅，許又反。

邢氏曰：「梁，橋也。時哉，言雉之飲啄得其時。子路不達，以爲時物而共具之。孔子不食，三嗅其氣而起。」邢氏名昺，濟陰人。晁氏曰：「《石經》『嗅』作戞，謂雉鳴也。」劉聘君云：「嗅，當作臭，古闃反。張兩翅也。見《爾雅》。」愚案：如後兩説，則共字當爲拱執之義。然此必有闕文，不可彊爲之説。姑記所聞，以俟知者。

論語卷第五

後學　成德　校訂

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本焕法師　壹佰萬元

智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元

張貞書女士　壹佰萬元

付　剛先生　伍拾萬元

黃培瑩女士　拾萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本册审稿人　刘尚荣
本册责任编委　甘祥满

